المركز القومى للبحوث الإجتماعية والجنائية
برنامج بحوث تقويم السياسات الإجتماعية
بحث السياسة الثقافية
هيئة بحث المناخ الثقافى



المناخ الثقافى فى مصر

من مرحلة ما قبل الثورة إلى مرحلة التعددية والإنفتاح

إشراف وتحرير

السيد يسين

المحرر المساعد

فؤاد السعيد

دراسات

السيد يسين — **محمد هاشم**

إبراهيم غانم — **فؤاد السعيد**

القاهرة

٢٠٠٠

إهـــــــداء2005

الكاتب الإعلامي/ فاروق خورشيد

القاهرة



المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية
برنامج بحوث تقويم السياسات الاجتماعية
بحث السياسة الثقافية
هيئة بحث المناخ الثقافى

المناخ الثقافى فى مصر

من مرحلة ما قبل الثورة إلى مرحلة التعددية والانفتاح

إشراف وتحرير
السيد يسين

المحرر المساعد
فؤاد السعيد

دراسات

السيد يسين **محمد هاشم**
إبراهيم غانم **فؤاد السعيد**

القاهرة
٢٠٠٠

المناخ الثقافى فى مصر

رقم الإيداع ١٧٤١٢/٢٠٠٠

I.S.B.N.

977 -309 -038-8

المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية

إهـــــداء

إلى صاحب الرؤية العلمية والبحثية المتكاملة

إلى صاحب التقاليد الراسخة للبحث الاجتماعى

إلى القانونى المرموق ورائد البحث فى الوطن العربى

إلى مؤسس المركز الذى جعل منه منارة فكرية وعلمية

إلى أستاذ الأجيال الأستاذ الدكتور أحمد خليفة

نهـدى هـذا العمـل

المحتويـــات

هيئة البحث

الأستاذ السيد يسين	(مشرفا) ، وقد شارك فى جميع مراحل البحث ، وأسهم فى كتابة التقرير النهائى على الوجه التالى : شارك فى كتابة الفصل الأول "الخطة الأساسية لبحث السياسة الثقافية" ، وقام بكتابة الفصل الثانى "الإطار النظرى والمنهجى لدراسة المناخ الثقافى" ، والفصل السابع "تأثير الانفتاح الاقتصادى على القيم الاجتماعية : دراسة لمجموعة قصصية لجمال الغيطانى" .
الدكتورة أمانى قنديل	شاركت فى المرحلة الأولى من البحث .
الدكتور محمد هاشم	شارك فى المرحلة الأخيرة من البحث ، وقام بكتابة الفصل الرابع "إشكالية المشروع الليبرالى فى مصر" .
الدكتور إبراهيم غانم	شارك فى جميع مراحل البحث ، وقام بكتابة الفصل الخامس "إشكالية الفكر الإسلامى فى العصر الليبرالى" .
الأستاذة شهيدة الباز	شاركت فى المرحلة الأولى من البحث .
الأستاذ فؤاد السعيد	شارك فى جميع مراحل البحث وقام بكتابة الفصل الثالث "التيارات الثقافية – السياسية فى المرحلة الليبرالية (شهادات لبعض المفكرين)"، والفصل السادس "الجدل الثقافى فى مصر : بين السياسة الثقافية الرسمية والمشروعات الثقافية المضادة (دراسة فى اتجاهات الصحافة المصرية خلال عام ١٩٨٨)" ، وساعد فى تحرير الكتاب وأشرف على مراجعته بعد طباعته .

وقد شارك الأستاذ أحمد حسين والأستاذ محمود شعبان فى مراجعة الكتاب بعد طباعته ، وأشرفت الأستاذة عصمت ناصر على عملية إخراج الكتاب وطباعته فى صورته النهائية .

مقدمـــــة

أقر المركز فى خطته العلمية سنة ١٩٨٥ "مشروع برنامج دائم لتقويم السياسات والبرامج الاجتماعية"، واستقر الرأى سنة ١٩٨٧على البدء ببحث **"السياسة الثقافية"** باعتبارها مجالا أساسيا للدراسة والتقويم . وبناء عليه قام الأستاذ السيد يسين والدكتورة هدى مجاهد بوضع خطة متكاملة لدراسة السياسة الثقافية . وقد صيغت إستراتيجية البحث على أساس التحرك فى ثلاث دوائر كبرى تضم داخلها عدة مستويات وإجراءات منهجية :

الدائرة الأولى : القيام بمجموعة من البحوث الثقافية الأساسية .

الدائرة الثانية : تقويم السياسات الثقافية الراهنة .

الدائرة الثالثة : التخطيط الثقافى .

وتركز تنفيذ البحوث فى إطار الدائرة الأولى التى اتفق بالنسبة لها على إجراء خمسة بحوث :

البحـــث الأول : المناخ الثقافى فى المجتمع ، بإشراف السيد يسين .

البحـث الثانـى : تخصيص الوقت ، تحت إشراف السيد يســين ، وإعداد الدكتـورة ليلى عبدالجواد والدكتورة علا مصطفى .

البحث الثالـــث : رؤى العالم فى المجتمع المصرى ، بإشراف الدكتور أحمد أبو زيد .

البحث الرابـــع : المؤشرات الثقافية لنوعية الحياة ، بإشراف الدكتورة ناهد صالح .

البحث الخامس : الاحتياجات والمطالب الثقافية ، بإشراف الدكتورة هدى مجاهد .

وقد تم حتى الآن تنفيذ ثلاثة بحوث أساسية فقط من الدائرة الأولى ، صدرت فى كتب عن المركز ، بيانها كما يلى :

١ - رؤى العالم : تمهيدات نظرية ، إشراف أ. د. أحمد أبرزيد ، ودراسات : السيد

الأسود ، وعلا مصطفى ، وأحمد أبو زيد ، ومحمد غنيم ، القاهرة ، ١٩٩٣.
ودليل العمل الميدانى ، إعداد أ. د. أحمد أبو زيد ، القاهرة ،١٩٩٣ .

٢ - تخصيص الوقت ، اشراف السيد يسين ، إعداد ليلى عبد الجواد ، وعلا مصطفى ، القاهرة ، ١٩٩٨ .

٣ - والبحث الحالى المناخ الثقافى فى مصر ، إشراف وتحرير السيد يسين ، ومشاركة محمد هاشم ، وإبراهيم غانم ، وفؤاد السعيد ، القاهرة ، ٢٠٠٠ .

والتقرير الذى نقدم له يمثل أول إنجازات فريق بحث "المناخ الثقافى فى مصر" . والواقع أن التقرير لايعكس كل الجهود العلمية التى بذلها أعضاء البحث . فقد بدأ البحث بتنظيم مجموعة من القراءات المتكاملة لعدد من المراجع الأساسية المرتبطة بالموضوع . وتبع ذلك تنظيم جلسات علمية تم فيها الاستماع إلى شهادات مجموعة من المثقفين المرموقين الذين يمثلون تيارات فكرية وسياسية شتى . وحفلت هذه الجلسات بعروض ومناقشات مثمرة أضاءت بشكل بالغ الحيوية موضوع المناخ الثقافى فى مصر منذ العصر الليبرالى وصولا إلى مرحلة التعددية والانفتاح . وسيكون فى نشرها إضافة حقيقية .

والتقرير الراهن يمثل مرحلة أولى من مراحل البحث ، تكاد تكون مقدمة منهجية واقترابا تمهيديا لدراسة المناخ الثقافى الراهن فى مصر ، بكل ما يحفل به من صراعات فكرية ورؤى متضاربة للعالم . وستركز المرحلة الثانية على موضوع "حالة المعرفة فى المجتمع المصرى" بتطبيق نظريات ومناهج سوسيولوچيا المعرفة .

ونتوجه بالشكر بشكل خاص للأستاذ الدكتور عزت حجازى أستاذ علم الاجتماع بالمركز لاهتمامه بتدقيق نص الكتاب وملاحظاته النقدية التى استفدنا منها فى إخراج النص بصورته النهائية .

المشرف على بحث المناخ الثقافى

السيد يسين
أستاذ غير متفرغ لعلم الاجتماع
بالمركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية

الفصل الأول

الخطة الأساسية لبحث السياسة الثقافية

السيد يسين *   هدى مجاهد **

فى إطار البرنامج الدائم لتقويم السياسات والبرامج الاجتماعية ، استقر الرأى على السياسة الثقافية مجالا للدراسة والتقويم ، وقد استند الاختيار إلى عدة اعتبارات تعكس فى مجملها أهمية الموضوع وتؤكد على :

١ - أن فهم السياسة الثقافية يفيد فى توضيح أبعاد المجتمع المصرى والإنسان المصرى فى كل ما يتعلق بالجوانب الاجتماعية والثقافية .

٢ - أن أى محاولة تستهدف إعادة تشكيل بناء الإنسان المصرى تتطلب فهما واعيا وعميقا لمكونات هذا البناء وخاصة الجوانب الثقافية المصاحبة له فى مراحل تنشئته الاجتماعية والمغذية لفكره وطريقة تفكيره وحياته وقيمه ومعتقداته واتجاهاته ومواقفه ، ونظرته إلى الحياة ، مما ينعكس على سلوكه الاجتماعى .

٣ - أن فهم السياسة الثقافية ، كما تمارس فى واقع المجتمع المصرى من خلال مجمل الأنشطة الثقافية والمؤسسات والأجهزة الرسمية وغير

* أستاذ غير متفرغ لعلم الاجتماع ، المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية ، مستشار مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية بالأهرام .
** مستشار ، المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية .

الرسمية ، يمكّن من فهم وتحليل مضمون الأهداف والرسائل المتباينة المقدمة إلى الجماهير التى تتلقى الرسائل ، ورصد مدى الاتساق والتنافس فيما بينها ومسايرة التغير والتطور الاجتماعى فى المجتمع المصرى وفى العالم الخارجى .

٤ - أن دراسة السياسة الثقافية دراسة متكاملة وشاملة ينبغى أن تقوم أولا على القيام بمجموعة مترابطة من البحوث الثقافية الأساسية تحاول استكشاف ملامح خريطة الثقافة للمجتمع المصرى مما يمكن من تخطيط سياسة ثقافية أكثر فاعلية وقدرة على الأداء لاستنادها إلى الواقع المعبر عن الاحتياجات الفعلية وتقديم ما ينبغى أن تكون عليه . وذلك فى إطار تصور مستقبلى للمجتمع المصرى يضع فى الاعتبار المتغيرات السياسية والاجتماعية والاقتصادية المحلية والإقليمية والعالمية .

ويقتضى تقويم السياسة الثقافية الانطلاق من التعريف الدقيق لعدد من المفاهيم والمصطلحات الأساسية :

أولا : تعريفات أساسية

١ - تعريف الثقافة

يتبنى البحث التعريف الموسع للثقافة الذى يزاوج بين محاور ثلاثة رئيسية :

١ - الثقافة كمرادف لكل ما هو إنسانى ، بمعنى أن الثقافة هى ذلك الكل المركب الذى يضم أنماط السلوك المشترك السائدة فى مجتمع ما بشقيها المادى والمعنوى مع التركيز على الجوانب اللامادية .

٢ - الثقافة بالمعنى الإبداعى النخبوى الذى يركز على طبيعة الإنتاج الرفيع المقدم من نخبة من المبدعين .

٣ – الثقافة بالمعنى الذى يربط بينها وبين القيمة التى يضفيها الإنسان على حياته فيكسبها معنى ودلالة ؛ بمعنى التركيز على نوعية الحياة ، فالثقافة بهذا المعنى تشير إلى رؤية الإنسان للعالم ونوع الأساليب التى يتبعها لكى يكسب حياته معنى ويحقق آماله وتطلعاته .

فى ضوء المحاور الثلاثة المتضمنة فى تعريفات الثقافة فإن الدراسة الحالية سوف تتبناها مجتمعة حيث تهتم بالجوانب والأبعاد التالية :

- الجوانب اللامادية أو المعنوية .
- الإبداع والمبدعين .
- نوعية الحياة والأساليب المؤثرة فى صياغة وتشكيل القيم والاتجاهات للجماهير .

٢ – تعريف السياسة الثقافية

يتبنى البحث تعريفا للسياسة الثقافية مؤداه أنها :

"توجهات الدولة الأيديولوجية ، معبرا عنها فى مجمل القرارات والتدابير والبرامج والأنشطة والأفعال – بما فى ذلك الامتناع عن الفعل – والتى توجه إلى الجوانب الثقافية اللامادية فى المجتمع : المعتقدات ، الفكر ، الرأى ، الفن ، الأدب ، القيم ، العادات ، التقاليد ، الذوق العام ، القدرات الإنسانية وخاصة القدرة الإبداعية ، القدرة على التذوق الفنى ، القدرة على التفكير العلمى .... بهدف تحقيق أهداف وغايات تتفق وتوجهات الدولة الأيديولوجية" .

وتبنى البحث لهذا التعريف معناه أن السياسة الثقافية التى ستتم دراستها تمتد لتشمل السياسة الثقافية لوزارة الثقافة وغيرها من الوزارات والهيئات ، مثل السياسة الإعلامية ، والسياسة التعليمية ، وسياسة رعاية الشباب ، وسياسة نشر الدعوة والقيم الدينية .

٣ - تقويم السياسة الثقافية

فى تقويم السياسة الثقافية سيعتمد البحث على المعايير التى اتفق عليها جمهرة الباحثين فى مجال تقويم السياسات العامة ، مع تطويعها لتتفق مع الواقع المصرى . والواقع أن موضوع تقويم السياسات العامة ، ومعايير هذا التقويم من الموضوعات الخلافية فى العلم الاجتماعى . وهناك تصميمات منهجية متعددة تطبق فى هذا المجال ولا يتسع المجال لعرضها .

وقد نوقش هذا الموضوع مناقشة مستفيضة فى البحث ، وتوجت هذه المناقشات بندوة "تقويم السياسات العامة "التى عقدت فى الفيوم بتاريخ ١٣-١٥ إبريل ١٩٨٨ والتى جمعت النظريين والتطبيقيين وصانعى القرار .

وقد توصلت الندوة إلى مجموعة من القواعد الهامة فى مجال التقويم يمكن أن تعتبر موجهات أساسية فى تقويم السياسة الثقافية .

وتتلخص فيما يلى :

١ - لابد من دراسة وتحليل الخطاب السياسى الذى يعكس الأيديولوچية السائدة فى المجتمع كنقطة انطلاق عند دراسة أى سياسة عامة . والمسلمة هنا أن السياسات العامة عادة ما تعكس الأهداف المحددة فى الأيديولوچية .

ويقتضى ذلك استخدام المناهج الملائمة التى تستطيع أن تنفذ إلى جوهر الأيديولوچية أو بؤرتها العميقة ، وبالتالى لا يجب الوقوف عند مستوى شرح أو تحليل النصوص .

٢ - لابد من التعرض ابتداء لمسألة نطاق عمل وتأثير السياسة العامة محل الدراسة ، ودراسة تشابكاتها وتفاعلاتها وعلاقتها مع سياسات عامة أخرى ، حتى لو كانت الصلات تبدو بعيدة .

٣ - ينبغى الالتفات إلى أن تقويم أى سياسة عامة هى عملية مستمرة ومتزامنة مع مراحل مختلفة .

٤ - فى تقويم السياسات العامة ينبغى أن يلتفت إلى أهمية دراسة اتجاهات المطبقين والمستفيدين من السياسة العامة ؛كما هو الحال فى السياسة الصحية والسياسة التعليمية .

٥ - من المهم أن نلاحظ أن بعض السياسات العامة لا تصاغ دفعة واحدة فأحيانا تنجم سياسة عامة عن عملية تطور تدريجى بطىء ، يكتمل فى مرحلة زمنية قد تقصر وقد تطول .

٦ - السكوت عن إصدار قرار ما ، قد يعبر فى ذاته عن سياسة عامة .

٧ - فى مجال المؤشرات الاجتماعية أحيانا ما تكون المؤشرات الكمية خادعة أو غير صحيحة أو لا تناسب الواقع المصرى .

ومن هنا أهمية صياغة مؤشرات كمية دقيقة وصالحة مع الاهتمام بالمؤشرات الكيفية ؛ وكل ذلك بما يتلاءم مع خصوصية كل سياسة عامة . ورؤى فى هذا الإطار اتباع المعيار المقارن ، ونعنى مقارنة الوضع فى مصر بالأوضاع العالمية .

٨ - هناك أهمية بالغة لتحليل بنية النظام الذى تعمل فى ظله السياسة العامة محل البحث والنظام هنا بالمعنى الشامل : النظام السياسى والاجتماعى والثقافى والنظام الاقتصادى .

٩ - فى تقويم السياسات العامة لابد من دراسة كيف تصاغ السياسة العامة وذلك - من بين أسباب أخرى - لدراسة درجة المشاركة فى صياغتها .

١٠- فى تقويم السياسة العامة فى مصر حاليا ، لابد من دراسة تأثير العوامل الخارجية (الإقليمية كتأثير النظام العربى ، والعالمية كتأثير الولايات

المتحدة الأمريكية) .

١١- ينبغى فى التقويم الاهتمام بموضوع الاستقرار السياسى والتغيرات الوزارية وتأثيرها على ثبات السياسات العامة أو تغيرها أو تناقضها عبر الزمن .

١٢- أهمية بلورة وتطبيق أخلاقيات للبحوث التقويمية فى مجال السياسات العامة من أهمها :

- التعريف الواضح بالمستفيد من البحث التقويمى وتوضيح الجهة التى طلبت التقويم ، أو ما إذا كان دراسة أكاديمية .
- تحديد أهداف التقويم .
- ضرورة نشر النتائج العلمية للتقويم .

ثانيا : أهداف البحث

تهدف دراسة السياسة الثقافية إلى تحقيق ثلاثة أهداف كبرى رئيسية هى :

١ - دراسة السياسات الثقافية الراهنة من حيث الصياغة والأهداف والمجالات والوسائل ، ورصد للأوضاع الثقافية فى المجتمع المصرى .

٢ - تقويم السياسة الثقافية الراهنة .

٣ - وضع تصور أو صياغة لسياسة ثقافية تتضمن النقاط التالية :

- تحديد الغايات أو الأهداف النهائية Goals التى ينبغى أن تسعى السياسة الثقافية إلى تحقيقها .
- تحديد الأهداف Objectives المندرجة تحت هذه الغايات .
- تحديد البرامج الكفيلة بتحقيق هذه الأهداف .

آخذين فى الاعتبار تحقيق الاتساق والتكامل على مستوى الغايات

والأهداف والبرامج المحققة للأهداف ، وعلى مستوى آليات وأساليب وتقنيات وتنفيذ هذه البرامج .

وتتضمن الأهداف الكبرى مجموعة من الأهداف الفرعية تشكل فى تكاملها أبعاد خطة أى سياسة ثقافية ، ويمكن تلخيصها فى النقاط التالية :

١ - المحافظة على الهوية الثقافية ومقوماتها الأساسية .

٢ - رسم مستقبل الثقافة فى مختلف المجالات بما يتلاءم مع تصورنا لما ينبغى أن يكون عليه المجتمع المصرى والإنسان المصرى فى المستقبل ، بحيث يكون عضوا مشاركا فى المجتمع ومنتميا له .

٣ - تهيئة الإنسان المصرى لتقبل الثقافة العالمية وانتقاء العناصر الملائمة منها والتى لا تتعارض مع ثقافته الأصلية ؛ لإثراء الثقافة ومواكبة ما يدور من حوله .

٤ - الاتفاق على الحد الأدنى من الاحتياجات والمتطلبات الثقافية للمجتمع المصرى ومقارنتها بالأوضاع الثقافية الراهنة ، للعمل على خلق إنسان مصرى مثقف يجمع بين عناصر الماضى والحاضر ويتطلع للمستقبل .

٥ - وضع خطة تبين عناصر ومجال الثقافة وموضوعاتها الرئيسية بهدف ترشيد صانع القرار فى صياغة ما يتعلق بالقرارات الملائمة فى ضوء أولوياتها وتقديم الحلول اللازمة للمعوقات .

٦ - تحديد ورسم الوسائل والأساليب التى عن طريقها يمكن تحقيق ضمان :

- حق الإنسان فى الثقافة وإبداء الرأى والفكر .
- نشر الثقافة وتوصيلها إلى مختلف فئات الشعب لتحقيق ما يعرف بديمقراطية الثقافة مع مراعاة الاختلاف فى ضوء السن والجنس

والتعليم والطبقات والفئات الاجتماعية .

- شمـول الكفـاءات والقـدرات الإبداعيـة والفكرية بالرعاية حتى تبدع وتنتج وتعبر عن نفسها .

٧ - إعادة تشكيل القيم والاتجاهات .

وتحديد هذه الأهداف يجعلنا على وعى تام بالآتى :

١ - أن هدفنا ليس مجرد تقويم للسياسة الثقافية ، وما يعنيه ذلك من الحكم على مدى نجاح السياسة الثقافية أو فشلها فى تحقيق الغايات والأهداف التى وضعت من أجل تحقيقها ، أو الكشف عن الآثار الجانبية المترتبة على الأخذ بهذه السياسة ، أو حتى محاولة الوصول إلى العوامل التى وراء هذا النجاح أو الفشل أو التى أدت إلى حدوث آثار جانبية نجمت عن الأخذ بها .

٢ - أن هدفنا هو وضع سياسة ثقافية تتحقق فيها كافة المتطلبات النظريـة والمنهجية التى يستلزمها وضع هذه السياسة ، وذلك انطلاقا من تقويمنا للسياسة الثقافية ، ومن معرفتنا بجوانب من الواقع الثقافى للمجتمع المصرى التى يستوجب وضع أى سياسة ثقافية الإحاطة بها والاستناد إليها .

ثالثا : إستراتيجية البحث

كيف يمكن أن نحقق هذه الأهداف الكبرى التى حددناها وما تتضمنه من أهداف أخرى فرعية ؟

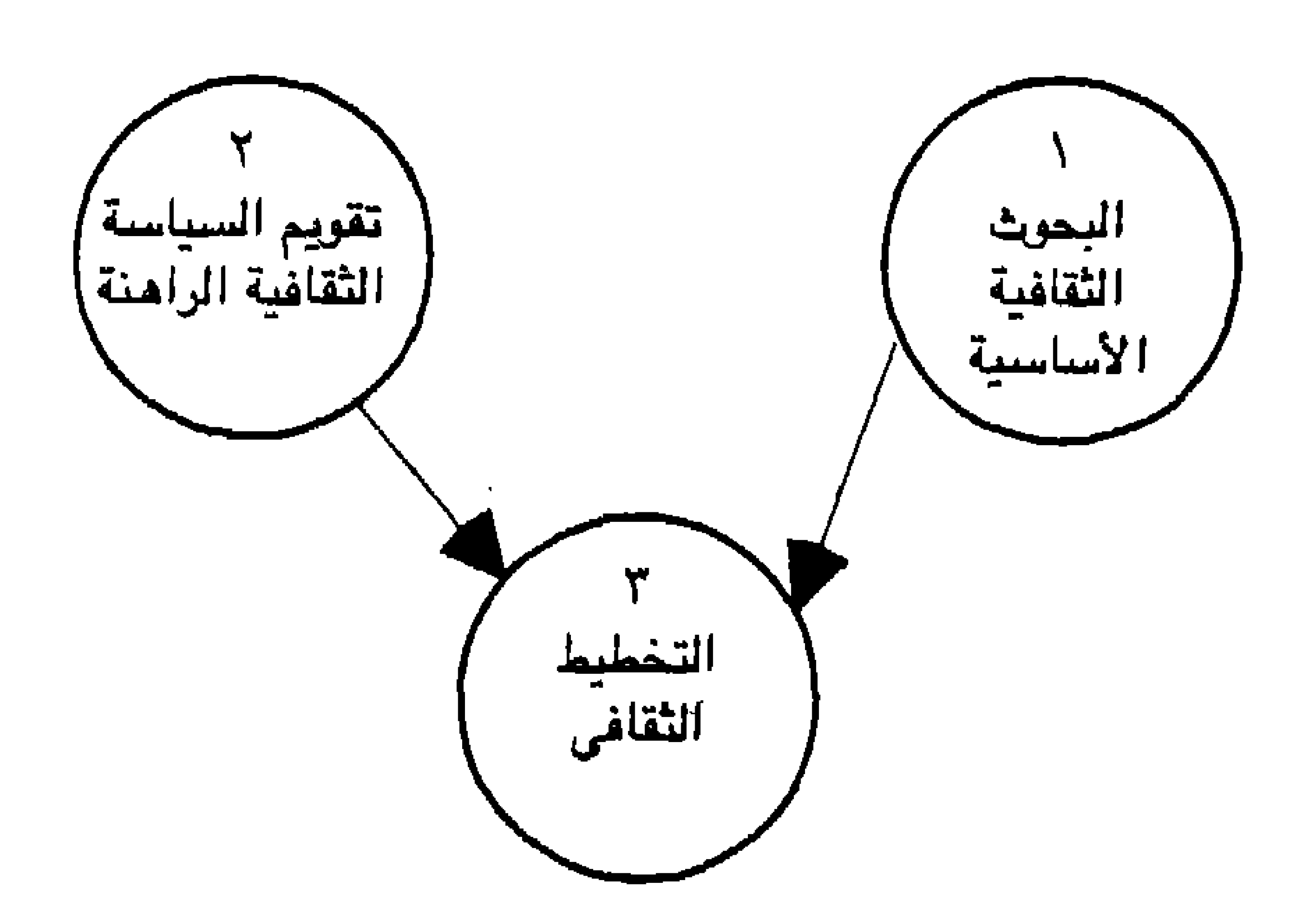
أى كيف يمكن أن ندرس السياسة الثقافية كى تكون دراسة شاملة متكاملة تعطينا صورة واضحة لما هو قائم بتفاصيله وواقعه ، ومستهدفة لأبعاد المستقبل ؟

نتصور أن تحقيق ذلك يتطلب العمل على أساس التحرك فى ثلاث دوائر كبرى ، تضم كل دائرة فى داخلها عدة مستويات وإجراءات منهجية يخطط لها تفصيلا بعد الاستقرار عليها .

الدائرة الأولى : القيام بمجموعة من البحوث الثقافية الأساسية .

الدائرة الثانية : تقويم السياسة الثقافية الراهنة .

الدائرة الثالثة : التخطيط الثقافى .



الدائرة الأولى : دائرة البحوث الثقافية الأساسية

تطلق عليها دائرة البحوث الثقافية الأساسية وتهتم هذه الدائرة بوضع معالم البنية الأساسية الثقافية للمجتمع المصرى . وتهدف إلى توفير كافة البيانات الأساسية عن الحياة الاجتماعية للأفراد فى المجتمع ، والتى تمكّن من إقامة تصور لشكل السياسة الثقافية المستقبلية التى تأخذ فى الاعتبار البعد الواقعى والحقيقى لمعطيات الحياة كما توجد وتمارس فى المجتمع المصرى .

فى إطار هذه الدائرة تجرى خمسة بحوث :

البحث الأول : المناخ الثقافى فى المجتمع

يقوم هذا البحث على تفرقة مستقرة بين سياسات الثقافة Cultural politics والسياسة الثقافية Cultural Policy ومعنى سياسات الثقافة هو مجمل التوجهات الثقافية فى المجتمع بما تحمله من رؤى مختلفة للعالم وللتراث وللتنمية والتقدم . كما تنعكس فى أيديولوچيات القوى السياسية المختلفة فى المجتمع ، وبكل ما تحفل به من صراعات وجدل ، ومعرفة هذا المناخ الثقافى مدخل ضرورى لفهم وتقويم السياسة الثقافية التى تتبناها الدولة فى لحظة تاريخية معينة . فهذه السياسة الثقافية تعكس بالضرورة اختيارا ثقافيا محددا من بين بدائل ثقافية متعددة مطروحة فى المجتمع .

ودراسة هذا المناخ الثقافى بكل ما يتضمنه من إشكاليات وصراعات والذى سيساعدنا على بلورة إطار نظري متماسك للبحث ، سيكون نقطة انطلاق للبحوث الثقافية الأساسية الأخرى .

البحث الثانى : تخصيص الوقت

دراسة موضوع ميزانية الوقت يمكن من تحقيق الأهداف التالية :

أ - رسم خريطة للأنشطة المختلفة التى يمارسها الأفراد فى المجتمع المصرى وفقا لعدة متغيرات تراعى الاختلاف فى :

- النوع
- السن
- التعليم
- المهنة
- الريف - الحضر
- الطبقة أو الشريحة

ب - الاهتداء بالخريطة فى تحديد مؤشرات اجتماعية تفيد فى إلقاء الضوء على جوانب اجتماعية واقتصادية مختلفة مثل :

- العلاقات الأسرية .
- الأنشطة الاجتماعية والثقافية (الفردية - الجماعية) .
- وسائل الإعلام المختلفة وفاعليتها .
- التعليم .
- اختلاف الأنشطة الثقافية باختلاف المتغيرات الاجتماعية .

جـ - وضع معالم لسياسة ثقافية وخاصة ما يتعلق منها بالأجهزة والمؤسسات التى تقدم مواد ثقافية للجمهور .

البحث الثالث : رؤى العالم فى المجتمع المصرى* (النظرة للحياة أو العالم)

ويشير هذا البحث إلى تحديد أبعاد تدور حول رؤية الإنسان أو نظرته للطبيعة والكون والمجتمع :

- أى كيف يشكل الإنسان المصرى نظرته إلى العالم ؟
- كيفية إدراكه للأمور ؟
- ماهية العناصر المشكلة لهذه النظرة ؟

ومحاولة الخروج من الدراسة بتحديد محكات ومؤشرات تراعى :

- الاختلاف بين الأجيال .
- الاختلاف بين الريف والحضر .
- الاختلاف فى ضوء الرؤى الأيديولوچية المختلفة (السلفية والتقدمية) .
- اختلاف المثقفين والمبدعين والفئات المختلفة .

وفى ضوء ذلك تستطيع السياسة الثقافية أن تعمل على إعادة تشكيل قيم واتجاهات الإنسان المصرى فى ضوء معرفة رؤى العالم السائدة .

البحث الرابع : المؤشرات الثقافية لنوعية الحياة

ويتكامل مع بحث رؤى العالم World view بحث أساسى آخر عن نوعية الحياة Quality of life .

وفى ضوء معرفة ما هو موجود من رؤى فى المجتمع وشكل توزيعها بين الطبقات والفئات الاجتماعية والمهنية والأعمار والأجيال ، وعلى أساس ما يتوافر للبحث من قاعدة من المعلومات عن نوعية الحياة ، يمكن الاستناد إلى مجمل المعرفة المتوافرة كمدخلات تفيد فى تغيير الاتجاهات السائدة وفى التخطيط لسياسة ثقافية .

البحث الخامس : الاحتياجات والمطالب الثقافية

يقتضى وضع السياسة الثقافية بطريقة علمية معرفة وثيقة بالاحتياجات والمطالب الثقافية .

ومن هنا فإن إجراء بحث ميدانى على عينة قومية يتيح لنا أن نعرف على وجه الدقة الاحتياجات والمطالب الثقافية كما تعبر عنها الفئات الاجتماعية المختلفة فى المجتمع المصرى .

★★★

ونخلص من ذلك إلى أن الدائرة الأولى ستعطينا إمكانية تحديد أبعاد ومعالم الواقع الاجتماعى ، أو مكونات البنية الأساسية للثقافة بمعناها الشامل الموسع الذى يعكس كل ما يتعلق بالإنسان المصرى من حيث نوعية الحياة ، والمجالات المختلفة للأنشطة والمواقف والاتجاهات وأنساق القيم ورؤى الحياة المختلفة للعالم المحيط به . والاحتياجات والمطالب الثقافية لفئات الشعب المختلفة .

وقد ميزت هيئة البحث منذ البداية بين أمرين :

الأول : النظر إلى السياسة الثقافية باعتبار أنها السياسة التى تقوم بوضعها وتنفيذها وزارة الثقافة بهيئاتها ومؤسساتها المتنوعة . ومن ثم فإن التقويم فى هذه الحالة يقتصر على السياسة الثقافية الصادرة عن وزارة الثقافة وعلى البرامج والأنشطة الثقافية التى تمارس من خلال مؤسساتها . وبهذا نستبعد من التقويم كافة الأنشطة والبرامج الثقافية التى تتبع وزارات أو هيئات أخرى رسمية .

الثانى : النظر إلى السياسة الثقافية نظرة أوسع على افتراض أن الحكومة لها سياسة ثقافية ، تقوم بالجانب البارز فيه وزارة الثقافة ، إلا أن هناك وزارات أو هيئات أخرى تدخل الثقافة بعدا أساسيا فى سياساتها ، بل وتؤثر فى ثقافة المجتمع بفاعلية أكثر من تأثير السياسة الثقافية لوزارة الثقافة . وبالتالى يكون الاهتمام بالسياسة الثقافية لوزارة الثقافة مع الاهتمام أيضا بالبرامج الثقافية المتضمنة فى السياسات الاجتماعية الأخرى : (فى السياسة الإعلامية ، وفى السياسة التعليمية ، وفى سياسة رعاية الشباب ، وفى سياسات نشر الدعوة والقيم الدينية) .

وقد استقرت هيئة البحث على أن تقويم السياسة الثقافية سينطلق من تصورها النظرى الذى يتبنى الإطار الموسع للثقافة والذى يؤكد أن السياسة الثقافية يجب أن تصدر على مستوى الدولة ثم تختص كل وزارة أو مؤسسة بالجانب الذى يدخل فى اختصاصها ، فهذه النظرة تحقق الشمول والتكامل والتناسق والتناغم فى السياسة الثقافية وفى برامجها .

وفى ضوء هذا الاختيار تم ما يلى :

١ - تحديد السياسات الثقافية التى يشملها تقويمنا للسياسة الثقافية ، على أساس ما تمثله هذه السياسات بالنسبة للتأثير فى جوانب الثقافة اللامادية فى المجتمع والمحددة فى تعريفنا للسياسة الثقافية .

٢ - تحديد المؤسسات والبرامج والأنشطة التى سيقتصر عليها اهتمامنا فى تقويم أى سياسة من السياسات الثقافية .

وقد حددت أولويات السياسات المقترح دراستها وأولويات موضوعات البحث داخل كل منها على النحو التالى :

١ - السياسة الثقافية لوزارة الثقافة مع التركيز على الثقافة الجماهيرية ، المسرح ، السينما .

٢ - السياسة الثقافية لوزارة الإعلام مع التركيز على البرامج الثقافية والبرامج الدينية بالتليفزيون . ويمكن أيضا تناول النشاط الثقافى لمراكز النيل للإعلام .

٣ - السياسة الثقافية لوزارة الأوقاف مع التركيز على الخطاب الدينى لأئمة المساجد .

٤ - السياسة الثقافية لوزارة التعليم مع التركيز على المحتوى الثقافى للكتاب (المدرسى والجامعى) والنشاط الثقافى للمدارس والجامعات .

وفى نطاق هذه الدائرة ستراعى بعض الأبعاد النظرية والمنهجية التالية :

١ - دراسة السياسة الثقافية فى إطار رؤية واضحة عن المناخ الثقافى السائد فى المجتمع (فى الماضى والحاضر) مع الاهتمام بالقوى الاجتماعية الفاعلة فى المجتمع المصرى وتوجهاتها الأيديولوجية .

٢ - دراسة السياسة الثقافية فى بعدها التاريخى على أساس التسليم بأن وقع impact السياسة الثقافية المستهدفة من الدراسة ، ما هو إلا وقع

لسياسات ثقافية متعاقبة .

٣ - دراسة السياسة الثقافية فى إطار تفاعلها مع تأثير الثقافات الأخرى .

الدائرة الثالثة : التخطيط الثقافى

وفى هذه الدائرة تتجمع الخيوط لتوجه نحو تحقيق الهدف الأسمى من دراسة السياسة الثقافية ، ألا وهو وضع معالم لسياسة ثقافية مستقبلية تجمع بين الواقع وتعبر عن الاحتياجات وتسترشد بالمتغيرات العالمية دون أن تفقد الهوية الثقافية المعبرة عن خصوصية المجتمع المصرى والإنسان المصرى .

ويتم فى نطاق هذه الدائرة عدة خطوات :

١ - دراسة مقارنة للتخطيط الثقافى فى دول مختلفة .

٢ - تحديد نسق القيم الأساسية الذى يشكل قاعدة المعلومات الأساسية للتخطيط الثقافى . (من واقع ما تم فى الدائرتين الأولى والثانية) .

٣ - إعداد وثيقة علمية نحو تخطيط ثقافى وديمقراطى عصرى (فى ضوء نتائج البحث بمراحله ومستوياته المختلفة) وتعرض هذه الوثيقة فى مؤتمر علمى تمهيدا لتقديمها لصانع القرار* .

الفصل الثانى

الإطار النظرى لدراسة المناخ الثقافى

السيد يسين

مقدمة

يتمثل الإطار النظرى لدراسة موضوع "المناخ الثقافى" فى نظريات ومناهج علم اجتماع المعرفة والتحليل الثقافى والتحليل الاجتماعى للأدب ، ويثير تطبيق المنهج السوسيولوجي فى دراسة الظواهر الاجتماعية ، قضايا ومسائل عديدة ومعقدة ومتشابكة . لعل أهمها ما يتعلق منها بالظروف التاريخية التى نشأت فيها النظرية الاجتماعية ، والعوامل التى حددت مسارها ، وأثرت على طبيعتها ، وحددت خطوط تطورها . ويرتبط ظهور النظرية الاجتماعية بمعناها العلمى بنشأة علم الاجتماع فى القرن التاسع عشر باعتباره علما له ذاتية خاصة .

وتحكى القصة التقليدية هذه النشأة ، على أساس أن هذا العلم – نتيجة جهود أوجست كونت – استطاع أن يستخلص نفسه من عبودية تبعيته للفلسفة ، وهكذا أصبح علما مستقلا .

غير أن الحقيقة ليست بهذه البساطة . فالأفكار والنظريات والأيديولوجيات لا تنشأ وتنمو وتتطور وتزول بطريقة عشوائية تحكمها الصدفة والمزاج الفردى ، بقدر ما يخضع ذلك كله لقوانين عامة يمكن الكشف عنها ، ومن ثم

تطبيقها على الحالات الفردية . والواقع أنه لا يمكن التأريخ لعلم الاجتماع بغير ربطه بالصراع الاجتماعى المحتدم الذى دارت معاركة فى أوروبا فى أواخر القرن الثامن عشر وطوال القرن التاسع عشر . لقد كانت نشأة علم الاجتماع البورجوازى على أيدى أقطابه أوجست كونت ودور كايم وباريتو وماكس ڤيبر ، مشروعا أيديولوچيا من جانب مفكرى الطبقة البرجوازية لضرب الاشتراكية العلمية التى أخذت تنمو وتصبح خطرا ماثلا يهدد مصالحها ، بعد أن أصبحت هى الأيديولوچية الثورية التى تتبناها الطبقة العاملة . ولا يمكن التوصل إلى التحقق من صدق هذا الحكم بغير الدراسة السوسيولوچية لنشأة النظرية الاجتماعية . غير أن المدخل الضرورى لهذه الدراسة يتمثل أولا فى التعريف بعلم اجتماع المعرفة ، وهو أحد الفروع الحديثة لعلم الاجتماع ، والذى لم ينل حقه بعد من اهتمام الباحثين والمفكرين والمثقفين . وكان لابد ثانيا من مناقشة مشكلة الأيديولوچية باعتبارها تمثل الفكرة المحورية التى يدور حولها هذا العلم ، وأخيرا كان من المنطقى أن نعرض لبعض نماذج بحوث هذا العلم . وعلى ذلك ينقسم البحث إلى ثلاثة أقسام ، نعرف فى أولها بعلم اجتماع المعرفة ، ونعالج فى الثانى مشكلة الأيديولوچية ، ونعرض فى القسم الثالث والأخير دراسة عن تطور الفكر البورجوازى .

التعريف بعلم اجتماع المعرفة

١ - المفهوم السوسيولوجى للتفكير

من المعروف أن الناس فى أى مجتمع يمارسون عملية التفكير ، لسبب بسيط مؤداه أن التفكير لصيق بالإنسان . وقد مر التفكير الإنسانى بعدة مراحل ، وقد حكم خط تطوره علاقة الإنسان بالبيئة الطبيعية والاجتماعية التى تحيط به ، وتفاعله معها [1] .

والتفكير يمكن أن يدرس من خلال عدة مناهج ، من أبرزها منهج علم المنطق الذى يقوم على إخضاع التفكير إلى قواعد منطقية محددة ، للكشف عن مدى تناقضه أو تكامله من وجهة نظر عقلية بحتة .

ولكن هناك طريقة أخرى لدراسة التفكير ، تعتمد على تبنى مفهوم سوسيولوچى له ، يقوم على أساس النظر إلى الوظيفة التى يقوم بها التفكير فى الحياة العامة ، وفى الحياة السياسية على وجه الخصوص كوسيلة من وسائل الفعل الجمعى ، أى كأداة تصطنعها الجماعات الاجتماعية المختلفة لتحقيق ما تؤمن به من أهداف .

ومن هنا تبرز مشكلة العلاقة بين الفكر والتطبيق ، بمعنى أن الدراسة السوسيولوچية للتفكير ، لابد أن تطرح مشكلة معرفة إلى أى مدى حقق فكر معين أهدافه ، وكيف تجسد هذا الفكر فى التطبيق العملى .

٢ - صور المعرفة المختلفة

ويمكن القول أن تفكير الإنسان يشمل ضروبا متعددة من المعرفة ، فهناك المعرفة بالعالم الطبيعى المحيط بالإنسان ، وهناك المعرفة بالعالم الاجتماعى التى تكون ما يطلق عليه المعرفة الاجتماعية . والمعرفة بالعالم الطبيعى كانت تدخل منذ وقت مبكر فى تاريخ الإنسانية داخل إطار الفلسفة التى كانت وعاء شاملا لكل المعارف الإنسانية طبيعية واجتماعية ، ثم حدث التطور الحاسم حتى انفصلت - بعد مراحل تطور كبيرة - العلوم الطبيعية المختلفة كالطبيعة والكيمياء والبيولوچيا والفلك عن الفلسفة . وكذلك الأمر بالنسبة للمعرفة الاجتماعية التى كانت حتى القرن التاسع عشر تدخل ضمن مباحث الفلسفة ثم أتيح لها - بعد نشأة علم النفس وعلم الاجتماع ، وعلم الأنثروبولوچيا الاجتماعية - أن تنفصل عن الفلسفة وتنفرد بميادين بحث خاصة بها ، بحيث أصبح لها استقلالها وذاتيتها .

بلغ الأمر ببعض الفلاسفة مثل الفيلسوف الوجودى هيدجر - أن زعموا بأن الفلسفة قد وصلت إلى منتهاها ولم يعد لها وظيفة [٢] .

والواقع أن دراسة ضروب المعرفة الاجتماعية المختلفة التى أصبحت موضوعا للعلوم الاجتماعية تبدو بالغة الأهمية ، وذلك يرد إلى تزايد الدور الذى يلعبه التدخل العمدى المنظم فى العمليات الاجتماعية فى الوقت الراهن .

بعبارة أخرى ، فإن المجتمعات الإنسانية المعاصرة ، لم تعد تسير فى طريق التطور بطريقة تلقائية ، بقدر ما يدخل التغيير الجوهرى المدروس والمخطط على بنائها ، تحقيقا لأيديولوچيات محددة ، كما يحدث بالنسبة للمجتمعات الاشتراكية التى أقامت النظام الاشتراكى على أنقاض النظام الرأسمالى .

ومن هنا تبدو أهمية دراسة المعرفة الاجتماعية السائدة فى العالم المعاصر وردها إلى أصولها التاريخية ، حتى يمكن تقدير حدودها ومدى موضوعيتها ومداها . غير أن هذه الدراسة لا يمكن تحقيقها بمجرد القيام بعملية تحليل منطقى للأفكار ، بل لابد من الاستعانة بمنهج علم من علوم الاجتماع الخاصة هو علم اجتماع المعرفة .

٣ - مناهج دراسة النظرية الاجتماعية

تعد النظريات الاجتماعية الغالبة الصياغة العلمية للمعرفة الاجتماعية فى حقبة تاريخية معينة وفى مجتمع معين . ومن ثم فإن دراستها تعين على فهم كيف كان ينظر للمجتمع فى الحقبة التى نشأت فيها النظرية ، من ناحية طبيعته وتكونه ، ونوعية العلاقات الاجتماعية القائمة .

ودراسة النظرية الاجتماعية يمكن أن تتم من خلال منهجين متمايزين :

أ - منهج شرحى : يقوم على أساس السرد المتتابع للنظريات الاجتماعية وشرحها ، باعتبارها تمثل أساسا إنتاجا عقليا محضا ، يصيبه

التغير والتطور من مرحلة لأخرى ، بدون أن يعنى بربط الفكر بالبناء الاجتماعى الذى نشأ فى ظله [٣].

وهذا المنهج الشرحى فى التاريخ للنظرية الاجتماعية والذى هو أشبه بمنهج شرح المتون فى القانون ، يناظر المنهج التاريخى التقليدى الذى يدرس التاريخ باعتباره مجموعة حوادث لا يمكن الربط بينها ، وليس فى الإمكان استخلاص قوانين عامة تنظمها وتفسرها .

ب - منهج نقدى : وينهض أساسا على وجهة نظر علم اجتماع المعرفة (سوسيولوجيا المعرفة) ، والذى يرى أنه لا يمكن دراسة الأفكار والنظريات وتطورها بغير ربطها بالبناء الاجتماعى الذى ظهرت فى ظله هذه النظريات من ناحية مكوناته ، ومن ناحية الصراع الاجتماعى الذى دار بين القوى الاجتماعية المختلفة [٤].

وهذا المنهج النقدى يناظر منهج التاريخ الاجتماعى ، الذى يدرس الحوادث التاريخية أساسا فى إطارها الاقتصادى والاجتماعى ، محاولا الوصول إلى قوانين عامة تحكم حركة سير التاريخ [٥].

والمنهج الشرحى فى رأينا لا يعطينا الفهم العلمى الموضوعى لتطور الأفكار والنظريات ؛ لأنه يفصل الفكر عن جذوره الاجتماعية ، ويفرغه بالتالى من مضمونه . فالفكر - مهما كانت صوره - ليس تعبيرا عن مقولات ثابتة خالدة ، نابعة من طبيعة إنسانية تتسم بالثبات وعدم التغير ، وإنما هو تعبير عن التكوين الاجتماعى الاقتصادى فى مرحلة تاريخية محددة .

ويشهد على ذلك تطور الأفكار والنظريات الذى واكب تغير التكوينات الاجتماعية من المجتمع العبودى إلى المجتمع الإقطاعى إلى المجتمع البورجوازى ، ثم أخيرا إلى المجتمع الاشتراكى .

وليس أمامنا إذا ما أردنا أن نفهم نشأة النظرية الاجتماعية وتطوراتها اللاحقة سوى الاعتماد على المنهج النقدى ، الذى ينهض على أساس وجهة نظر علم اجتماع المعرفة ، والذى يتمثل فى التفكير النقدى الذى لا ينبع من الفكر الخالص ، أو من العقل المجرد ، وإنما يعتمد على تحليل العلاقات الاجتماعية ، والمواقف التاريخية ، فاحصا أسس الأفكار ودلالاتها الاجتماعية .

٤ - علم اجتماع المعرفة : تعريفه ومجال بحثه ومسلماته

يمكن النظر إلى علم اجتماع المعرفة من زاويتين متمايزتين وإن كانتا مكملتين لبعضهما البعض .

الزاوية الأولى : علم اجتماع المعرفة كنظرية يهدف إلى تحليل العلاقة بين المعرفة والوجود .

الزاوية الثانية : علم اجتماع المعرفة كمبحث تاريخى - اجتماعى يهدف إلى رصد وتحليل الأشكال التى تتخذها العلاقة بين المعرفة والوجود .

بعبارة أخرى الزواية الأولى تمثل النظرية ، والزاوية الثانية تمثل التطبيق ، الذى يترجم التوجيه الأساسى للنظرية ، إلى بحوث عينية عن الأشكال المختلفة التى تتخذها المعرفة فى المراحل التاريخية المختلفة .

ويقوم علم اجتماع المعرفة على أساس عدد من المسلمات الأساسية هى :

أ - أن هناك أنماطا من التفكير لا يمكن فهمها بدقة بغير تحديد أصولها الاجتماعية .

ب - أن التفكير ليس من صنع الفرد بقدر ما هو من صنع الجماعة ، فالتفكير له طابع جمعى ، وهو فى ذلك كاللغة التى تتسم أساسا بطابع اجتماعى ، لما هو معروف من أن الفرد يتحدث بلغة جماعته الاجتماعية التى ينتمى إليها .

جـ - يهدف علم اجتماع المعرفة بذلك إلى فهم الفكر فى الوضع العينى للموقف التاريخى - الاجتماعى الذى يؤثر على نشأة الفكر .

د - ليس الناس عموما هم الذين يفكرون ، ولا هم أفراد منعزلون هم الذين يقومون بعملية التفكير ، ولكنهم الناس الذين ينتمون لجماعات معينة ، الذين نموا أسلوبا خاصا للتفكير نتيجة سلسلة لا تنتهى من الاستجابات لمواقف نمطية معينة تحدد وضعهم العام فى المجتمع .

هـ - لا يمكن الفصل بين أنماط التفكير التى تخضع للدراسة ، وبين السياق الذى يمارس فيه الفعل الجماعى .

و - لا يمكن الفصل بين النظرية الاجتماعية والتطبيق السياسى ، ولذلك يتعين دائما الربط بينهما ، لمعرفة وظيفة وحدود كل نظرية اجتماعية ، وذلك فى نشأتها وتطورها وزوالها [٦].

٥ - مناهج البحث وأدواته فى علم اجتماع المعرفة

يمكن القول أن علم اجتماع المعرفة علم اجتماعى حديث ، وقد أدت حداثة نشأته إلى عدم تبلور أدوات البحث فيه من ناحية ، وعدم الاستقرار فيما يتعلق بأدوات التحليل التى يعتمد عليها .

وقد قام عالم الاجتماع المجرى الأصل كارل مانهايم - وهو الذى أسهم بدور بارز فى بلورة علم اجتماع المعرفة فى العالم الغربى - بجهد فى سبيل تحديد التكتيك الذى ينبغى على هذا العلم الناشئ أن يعتمد عليه فى إجراء البحوث الواقعية [٧].

وقد كان مانهايم يرى أن أهم مهمة ينبغى على علم اجتماع المعرفة أن يقوم بها هى إثبات قدرته على القيام ببحوث واقعية عن جوانب المعرفة المختلفة عن طريق وضعها فى إطارها التاريخى - الاجتماعى .

ولكى يستطيع علم اجتماع المعرفة أن يقوم بهذه المهمة عليه أن يبتدع محكات لقياس صحة الحقائق التجريبية التى ستجمع فى هذه البحوث ولتقدير حدودها . وهو بهذه الصورة ، عليه أن يتجاوز مرحلة التعميمات النظرية التى تسوده فى الوقت الراهن والتى تعتمد على الحدس فى إقامة العلاقات السببية بين الظواهر المادية والظواهر المعنوية ، كأن يكتفى الباحثون بالقول أنهم تعرفوا هنا على سمات تفكير بورجوازى ، أو هناك على سمات تفكير بروليتارى .

ويستطيع علم اجتماع المعرفة أن يتعلم وأن يقتبس قواعد ومبادئ نافعة من العلوم التحقيقية (مثل فقه اللغة) ومن المناهج التى تتبع فى تاريخ الفن ، وخصوصا ما يتعلق منها برصد وتحليل تتابع الأساليب الفنية المتعددة للمدارس الفنية المختلفة .

ويمكن القول أن مناهج تحديد تاريخ الأعمال الفنية ومكانها ، تعد متقدمة ويمكن الاستفادة منها فى مجال علم اجتماع المعرفة .

وقد خلص كارل مانهايم إلى أن المنهج الرئيسى لعلم اجتماع المعرفة فى رأيه هو ما يطلق عليه منهج (الإسناد) imputation وقد استعار مانهايم هذا المفهوم من الفيلسوف المجرى الاشتراكى الشهير چورچ لوكاش . ويعنى مانهايم بالإسناد ، نسبة فكرة معينة أو نسق من الأفكار إلى فلسفة معينة للحياة ، أو إلى مراحل زمنية معينة ، أو إلى جماعات اجتماعية أو طبقات اجتماعية معينة .

ومعنى ذلك أنه يميز بين ثلاثة أنواع من الإسناد وهى[٨] :

أ - إسناد الأفكار والمفاهيم التى يحددها البحث ويركز عليها إلى فلسفة معينة للحياة . وهو ما يقتصر فى الواقع على تفسيرات منهجية لهذه الفلسفة .

وذلك كما لو درسنا مجموعة من الكتب الفلسفية التى صدرت فى القرن التاسع عشر وحددنا المفاهيم الرئيسية المتواترة فيها ، وفسرناها

فى ضوء الفلسفة الليبرالية مثلا . التى تعد فلسفة للحياة تتسم بسمات معينة يمكن تحديدها .

ب - إسناد التفسيرات المنهجية لهذه المفاهيم لمراحل زمنية ولظروف اجتماعية تاريخية .

وذلك كما لو حددنا هذه المفاهيم وتطوراتها حسب الفترات الزمنية داخل نفس الحقبة محل الدراسة (القرن التاسع عشر مثلا) ، وربطنا هذه التغيرات التى طرأت على هذه المفاهيم بالظروف الاجتماعية والتاريخية التى كانت سائدة فى كل مرحلة زمنية .

جـ - وأخيرا نجد الإسناد السوسيولوچى ، وهو أهم أنواع الإسناد قاطبة ، وذلك لأنه يحدد بدقة أكبر علاقة فلسفة معينة فى الحياة - فى إطارها المرجعى التاريخى - بالطبقات الاجتماعية والجماعات التى تبنتها واعتنقتها واعتمدت عليها فى تحديد وضعها فى المجتمع .

ويرى عالم الاجتماع الفرنسى چورچ چيريفتش أن كارل مانهايم ، لم يهتم بأن يعالج الإسناد السوسيولوچى بطريقة حية ملموسة . ولكن بعض الباحثين الذين يعتبرون من رواد البحوث التطبيقية فى علم اجتماع المعرفة مثل الفيلسوف الفرنسى لوسيان جولدمان ، قد اعتمدوا فى دراساتهم وأبحاثهم اعتمادا أساسيا على الإسناد السوسيولوچى ، وإن كانوا قد طبقوه بصورة أكثر عمقا من تلك التى اقترحها مانهايم [٩].

فقد اعتمد جولدمان فى بحوثه على المنهج الجدلى ، الذى عرفه بقوله :

"إن المنهج الجدلى ليس منهجا يعتمد على مبادئ مسبقة a priori بقدر ما هو منهج للبحث الواقعى ، ينهض على أساس تنفيذ مشروع لاستخلاص الخيط الجوهرى لبناء معين له دلالة ، وهو بهذا الوصف يتطلب أولا دراسة جادة مكتملة

ومفصلة بقدر الإمكان للوقائع التجريبية الفردية تمهيدا لتجميعها بعد ذلك فى إطار متماسك" (١٠).

ولتطبيق المنهج الجدلى فى دراسة ضروب المعرفة المختلفة ، يرى جولدمان أنه لابد من القيام بثلاث خطوات أساسية هى :

أ - تجميع النصوص التى ستخضع للتحليل والدراسة .

ب - تجميع المعلومات اللازمة عن الحياة النفسية - الذهنية والانفعالية للجماعة الاجتماعية التى تبنت التيار الفكرى أو الإيديولوچية محل الدراسة . ويتضمن ذلك تجميع المعلومات عن المفكرين الأفراد الذين عبروا عن فكر هذه الجماعة .

جـ - تجميع المعلومات اللازمة عن الحياة الاجتماعية والاقتصادية فى الحقبة التاريخية التى نشأ فيها التيار الفكرى محل الدراسة .

ولا يفوت جولدمان أن يشير إلى أن تنفيذ هذه الخطوات الثلاث الكفيلة بتطبيق المنهج الجدلى فى دراسة نشأة الأفكار وتطورها ، يتطلب جمع عدد لا يحصى من الحقائق ، مما يجعل البحث وإمكانية تنفيذه بواسطة باحث فرد أمرا يكاد أن يكون مستحيلا .

غير أن ما يخفف من هذه الصعوبة فى نظره - أن الباحث لن يبدأ من فراغ . فهو سيعتمد على الكتب التاريخية المحققة ، وعلى الدراسات العلمية الجادة التى تغطى جانبا أو أكثر من جوانب بحثه ، ويبقى عليه بعد ذلك مهمة الاختيار الدقيق لأنسب هذه المراجع ، التى يمكن أن تتفق مع أغراض بحثه . بعبارة أخرى سيضطر الباحث إلى استبعاد المراجع التى تعنى بمجرد جمع الوقائع بدون محاولة لتفسيرها (١١). وقد يجد نفسه مضطرا إلى الرجوع إلى المصادر الأصلية التى قد تكون رجعت لها هذه المراجع ، حتى يستخلص بنفسه

الدلالات ذات الأهمية الخاصة لبحثه .

والحقيقة أنه يمكن القول أنه ليست هناك حتى الآن مناهج معتمدة لعلم اجتماع المعرفة . ولكن لا ينبغى أن تفسر هذه الحقيقة بمعنى عدم استطاعة القيام بأبحاث فى هذا العلم . ذلك أن الباحث يستطيع - من خلال البحث ذاته - أن يخلق منهجه بنفسه . وليس هناك - كما يقرر جولدمان - منهج فارغ من المضمون ، ويمكن من خلال التطبيق نفسه أن يتبين الباحث أنسب الطرق والوسائل لدراسة ضروب المعرفة الإنسانية .

علم اجتماع المعرفة ومشكلة الأيديولوجية

١ - علم اجتماع المعرفة والاشتراكية العلمية

هل هناك صلة بين علم اجتماع المعرفة والاشتراكية العلمية ؟

يقرر كارل مانهايم الذى ارتبط اسمه أوثق ارتباط بتراث وتقاليد علم اجتماع المعرفة وهو بصدد التأريخ لنشأة هذا العلم ، أن نظرية الاشتراكية العلمية فى الأيديولوچية تعد هى البداية العلمية الأولى لعلم اجتماع المعرفة [١٢]. غير أنه يقرر أن علم اجتماع المعرفة من وجهة نظر الاشتراكية العلمية قنع بالتركيز على فكرة الأيديولوچيات التى تتبناها الطبقات المختلفة .

ويضيف مانهايم أن علم اجتماع المعرفة استفاد أيضا من بعض أفكار الفيلسوف نيتشة الذى ربط بين بعض الملاحظات الواقعة فى هذا المجال بنظرية عن الدوافع الإنسانية مع نظرية للمعرفة ذات طابع براجماتى . وكان لنيتشة أفكار تتضمن بعض ضروب الإسناد السوسيولوچى مثل مفاهيم "الثقافة الأرستقراطية" و"الثقافة الديموقراطية" .

غير أن أهم الرواد الذين أثروا فى علم اجتماع المعرفة هو الفيلسوف

المجرى الشهير چورچ لوكاتش ، الذي تبنى وجهة نظر الاشتراكية العلمية فى الأيديولوچية – حدودا أمام تصور لوكاتش لعلم اجتماع المعرفة ووقوفه عند حدود فكرة الأيديولوچية فقط ، فى حين أن ميدان علم اجتماع المعرفة أوسع من هذا النطاق الضيق . وينسب إلى شيللر فضل تحقيق التكامل بين علم اجتماع المعرفة ونظرة فلسفية عامة أكثر شمولا . وقد توصل شيللر إلى اكتشافين أساسيين بالنسبة لعلم اجتماع المعرفة هما :

أ – تعدد أنواع المعرفة .

ب – تباين قوة الارتباط بين هذه الأنواع المعرفية والأبنية الاجتماعية . وكان شيللر يرى أن هناك ستة أنواع من المعرفة على الأقل يمكن تصنيفها – طبقا لطبيعتها وللدافع إليها – على النحو التالى :

- المعرفة الدينية .
- المعرفة الفلسفية .
- معرفة الآخرين ، جماعات وأفراد .
- معرفة العالم الخارجى الحى والجماد .
- المعرفة الفنية .
- المعرفة العلمية .

وإذا كان علم اجتماع المعرفة قد استفاد من جهود نيتشة وشيللر ، إلا أن الفكرة الجوهرية التى يدور حولها تتمثل – كما يرى مانهايم – فى فكرة الأيديولوچية كما وردت فى فكر الاشتراكية العلمية . فما هى نظرة الأيديولوچية التى اكتسبت هذه الأهمية القصوى لدرجة أن ينشأ حولها علم اجتماعى كامل .

٢ - تعريف الايديولوجية

مفهوم الأيديولوچية من المفاهيم التى تعددت الاتجاهات بصدد تعريفها وليس هناك من شك فى أن أبرز هذه الاتجاهات التى أبرزت مشكلة الأيديولوچية بصورة مجسمة ، هو فكر الاشتراكية العلمية . ويكفى للتدليل على ذلك أن علم اجتماع المعرفة قد نشأ ، كما أشار كارل مانهايم ، بفضل معالجة الاشتراكية العلمية لمشكلة الأيديولوچية ، التى تنهض عليها نظرية "الحتمية الاجتماعية للمعرفة" وهى أساس هذا العلم .

وهذا يقودنا للتساؤل : كيف عالجت الاشتراكية العلمية مشكلة الأيديولوچية (١٣) ؟

أ - كيف نظر الفكر الاشتراكى لمشكلة الأيديولوچية ؟

نظر الفكر الاشتراكى للأيديولوچية من ثلاث زوايا (١٤). فقد أثبت أولا أن الفلسفات والأفكار المقبولة والسائدة فى مجتمع ما ، ليست مجرد حصيلة للفكر ، وإنما هى تعبير عن القوى الاجتماعية ، التى يستطيع التحليل التاريخى الاقتصادى الاجتماعى أن يكشف عن بنائها وتكوينها .

ومن ثم فهناك علاقة بنيانية Structurel وديناميـة بين ضروب التطبيق الاجتماعية - الاقتصادية ، وبين ضروب التعبير الأيديولوچى عنها .

وهذه الزاوية تركز على العلاقة الأساسية بين "البناء الأساسى" infra-structure الاقتصادى والاجتماعى ، و"البناء الفوقى" Supra-Structure الأيديولوچى . والعلاقة بين البناء الأساسى والبناء الفوقى علاقة جدلية ، بمعنى أن البناء الأساسى هو الذى يحدد البناء الفوقى ، غير أن البناء الفوقى نفسه يؤثر فى البناء الأساسى ، وذلك من خلال عملية جدلية لا تنتهى . ومع أن ظهور الأيديولوچية ونموها وتطورها يتحدد بواسطة البناء الأساسى (الذى يتكون من

قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج) إلا أن الأيديولوجية يكون لها استقلال نسبى ، ويتضح هذا فى صعوبة تفسير محتوى الأيديولوچية اقتصاديا بشكل مباشر ، وكذلك فى حالات يبدو فيها عدم توازى نمو الأيديولوچية مع نمو البناء الأساسى وتطوره . وبالإضافة إلى ذلك فإن الاستقلال النسبى للأيديولوچية يتضح فى فعالية وتأثير القوانين الداخلية لنموها ، والتى لا يمكن اختزالها فى القوانين الاقتصادية . ويفسر الكتاب الاشتراكيون الاستقلال النسبى للأيديولوچية على أساس أن التطور الأيديولوچى يتأثر بطريق غير مباشر بعدد من العوامل فوق الاقتصادية ، كالاستمرار الداخلى فى تطورها ، والدور الشخصى لأصحاب الأيديولوچيات ، والتأثير المتبادل بين مختلف صور الأيديولوچية .

ونظرا للمشكلة من زاوية ثانية هى الوظيفة الاجتماعية للأيديولوچيات ، والأيديولوچية – وفقا لهذا النظر – ليست فقط مجرد تعبير عن وجهة نظر محددة إزاء المجتمع ، ولكنها أيضا أداة عمل ، بمعنى أنها تعد سلاحا نظريا تصطنعه القوى السياسية بطريقة متعمدة وشعورية – لدرجة كبيرة أو صغيرة – لتخدم مصالح طبقة معينة .

وأخيرا، أشير إلى جانب ثالث ، ففى مجتمع معين ، تنزع الطبقة المسيطرة إلى فرض أيديولوچيتها ومنظورها للواقع على المجتمع بأسره ، والواقع أنه قد تعددت المعانى التى أعطيت لمفهوم الأيديولوچية فى الفكر الاشتراكى . وقد عدد عالم الاجتماع الفرنسى چورچ چيريفتش فى دراسة هامة له عن "الطبقات الاجتماعية" ، ثمانية معانى لمفهوم الأيديولوچية فى الفكر الاشتراكى ، قد يكون من المناسب أن نعرضها جميعا ، نظرا لأنها تعطى منظورا رحبا للأيديولوچية ، وتبرز الجوانب المختلفة لها ، والوظائف الاجتماعية التى تقوم بها فى عملية الصراع الاجتماعى(١٦) .

ب - المعانى المتعددة لمفهوم الأيديولوجية فى الفكر الاشتراكى

١ - الأوهام الجمعية ، والتصورات الزائفة التى يكونها عن أنفسهم - بطريقة لا شعورية - الناس عموما ، والجماعات ، والطبقات بوجه خاص . وتلك التى يكونونها عن خصومهم ، وعن الجماعات التى ينتمون إليها ، وعن المواقف الاجتماعية التى يوجدون فيها .

وهذه الأوهام يمكن أن تكون لصيقة بالوعى الطبقى ، أو بصورة أهم ، قد تتكامل مع "العقلية La mentalité" التى تميز طبقة اجتماعية ما . ويمكن أن نجد لذلك أمثلة فى الحالات التى يتحدث فيها ممثلو طبقة ما عن "نظام المجتمع" ناسين أن ما يعتبر "نظاما" بالنسبة لهم قد يكون خللا بالنسبة للطبقات المعارضة (١٦).

٢ - نفس الأوهام الجمعية والتصورات الزائفة التى تتبناها الجماعات أو الطبقات الاجتماعية ولكن بصورة واعية ، هذه المرة ، أو شبه واعية ، ويظهر ذلك على سبيل المثال فى شعارات الدعاية التى تطلقها بعض الجماعات الاجتماعية أو الطبقات : فى الصور الزائفة التى ترسم للخصوم الطبقيين وفى ابتداع وإعلان ونشر الكليشهات الخيالية ، والتى يتركز الهدف منها فى إخفاء الحقيقة ، فيما يتعلق بسلوك وفكرية وأفكار وسلم القيم الذى يميز الطبقات المعارضة .

٣ - التفسيرات التى تنطوى للمواقف الاجتماعية ، انطلاقا من تقييمات سياسية ، وأخلاقية ، ودينية ، أو فلسفية ، والتى تتضمن اتخاذ موقف ما ، ولكن ليس شرطا أن تكون هذه التفسيرات تنطوى على أوهام .

وينطبق هذا المعنى بوجه خاص على كل "وعى طبقى" ، حتى منه الذى يتميز بالوضوح الكامل .

٤ - المذاهب التى تصاغ لتبرير الأوهام ، أو التقييمات التفسيرية للمواقف الاجتماعية والسياسية .

٥ - كل تعبير موضوعى عن "الوعى الواقعى Conscience réelle" الجماعى أو الفردى على السواء ، كاللغة ، والقانون ، والأخلاق ، والفن والمعرفة ، من زاوية الارتباط الوظيفى لهذه التعبيرات بطبقة اجتماعية ما ، أو من زاوية إسهامها فى نشأة وبلورة طبقة اجتماعية معينة .

٦ - العلوم الإنسانية ، وبوجه خاص العلوم الاجتماعية ، وذلك نتيجة لتغلغل العامل الاجتماعى فيهاCoefficient Sociale (١٧) ، باستثناء الاقتصاد السياسى الذى ارتفع بفضل الاشتراكية العلمية إلى مستوى الصدق الموضوعى .

٧ - المعرفة الفلسفية ، وذلك بسبب طابعها المنحاز ، واستحالة التحقق من صدقها .

٨ - التطبيقات المنحرفة للدين ، وذلك بسبب أنها نتاج ذهنى ضار ، وتفتقر إلى أى درجة من درجات الصدق .

هذه هى المعانى الرئيسية لمفهوم الأيديولوچية فى الفكر الاشتراكى . غير أن جيرفتش يرى أن بعض الكتاب الاشتراكيين ، وبوجه خاص سورل ومانهايم وغيرهم ، وكذلك الاشتراكيون الفرويديون مثل كارين هورنى وغيرهما (١٨) ، قدموا بالإضافة إلى ما سبق خمسة معانى أخرى لمفهوم الأيديولوچية وهى كما يلى :

١ - جماع العلامات Signes والرموز Symboles التى تميز طبقة اجتماعية ما ، والتى تكشف عن عقدها وضروب القلق التى تنتابها ، ومطامحها .

٢ - الأساطير واليوتوبيات (العوالم الخيالية) ، التى تتبناها طبقة اجتماعية ما ، والتى هى محاولة للصياغة التصورية Systématisations imaginatives للرموز ذات الطابع الانفعالى التى تتبناها مختارة طبقة اجتماعية ما .

٣ - جماع الأفكار والقيم التى لم تعد صحيحة فى موقف اجتماعى محدد ، بمعنى أنها لم تعد مناسبة للإطار الاجتماعى الذي يراد لهذه الأفكار والقيم أن تطبق عليه .

٤ - ظاهرة التشويه الذهنى ، أو على الأقل تبنى تفسير خاطئ للدور الفعلى المقدر لطبقة اجتماعية ما أن تلعبه .

وهذا المعنى ينطبق بوجه خاص فى حالة ما إذا فقدت طبقة اجتماعية ما السلطة ، أو فى حالة ما إذا تضاءلت أهميتها الاجتماعية .

٥ - ضروب من السلوك تصدر عن طبقة اجتماعية ما وتكون غير مناسبة لموقف محدد ، أو لوضعها الاجتماعى ، وضروب السلوك هذه تكشف بذاتها عن عدم وعيها الطبقى بالتغيرات التى لحقت بعلاقاتها مع الطبقات الأخرى ، سواء ظهر ذلك بالنسبة لظرف محدد Conjuncture أم بالنسبة للبناء الاجتماعى كله Stucture .

وبالرغم من التعدد الظاهر للمعانى المختلفة التى وردت فى الفكر الاشتراكى فيما يتعلق بمفهوم الأيديولوچية ، إلا أنه ليس من العسير استخلاص عناصرها الرئيسية .

ولعل أهم هذه العناصر ، ما سبق للفكر الاشتراكى أن ركز عليه ؛ وهو ربط الأيديولوچية بالقوى والطبقات الاجتماعية ، فكل طبقة اجتماعية تصوغ لنفسها أيديولوچية تتضمن أفكارها وآراءها وتحيزاتها إزاء باقى الطبقات الأخرى . غير أن أهم ما في ذلك التحديد ؛ التركيز على أن هذه الأيديولوچيات تكون دائما محاولة لتزييف الواقع الاجتماعى ، تغليبا لمصالح الطبقة ، على مصالح الطبقات الأخرى .

غير أن المفكرين الاشتراكيين استثنوا من ذلك الحكم العام الأيديولوچية

البروليتارية ، باعتبار أنه منوط بالطبقة البروليتارية تغيير العالم ، ووضع نهاية حاسمة لوجود الطبقات الاجتماعية ، وبالتالي القضاء على الأيديولوچيات ذاتها ، مادامت ترتبط عضويا بالطبقات الاجتماعية .

والأيديولوچية البروليتارية تمثل - بذلك - عند الكتاب الاشتراكيين التجاوز الشامل لكل الأيديولوچيات السابقة ، فهي معرفة محررة من الروابط التي تربطها بالأطراف الاجتماعية ، وهي لابد أن تؤدي إلى الحقيقة الكاملة والشاملة والمطلقة ، التي ستؤكد ذاتها خارج أي إطار مرجعي محدد [١٩] .

وإذا كان ما سبق عرضا شاملا لكل المعاني التي أعطيت لمفهوم الأيديولوچية في الفكر الاشتراكي ، فقد بقي أن نرى كيف يعرفها كارل مانهايم أحد رواد علم اجتماع المعرفة في العالم الرأسمالي ، وسنرى مقدار تأثره بهذه المعاني .

جـ - تعريف كارل مانهايم

يقرر مانهايم ، في بداية محاولته لتعريف الأيديولوچية ، أنه بالرغم من أن هذا المفهوم يرتبط في كثير من الأذهان بالاشتراكية العلمية - باعتبارها أعطت مفهوما محددا للأيديولوچية ، ووضعت مشكلتها الوضع الصحيح - إلا أن الكلمة نفسها ترد إلى تاريخ سابق على الاشتراكية العلمية . ويرد بعض الكتاب مفهوم "الأيديولوچية" إلى الحقبة النابليونية[٢٠] ويرتبط المفهوم بوجه خاص بالفيلسوف "دستيت دي تراسي" ، الذي يذهب "لالاند" في معجمه الفلسفي ، إلى أنه هو الذي ابتدع كلمة الأيديولوچية في بحث له عن "ملكة التفكير" عام ١٧٩٨ ، وفي كتابه "مشروع لعناصر الأيديولوچية" عام ١٨٠١ .

والأيديولوچية عند هذا الفيلسوف هي "عمل موضوعه دراسة الأفكار وسماتها وقوانينها وعلاقاتها بالعلامات التي تدل عليها ، وبوجه خاص ما يتعلق بنشأتها [٢١].

غير أن دستيت دى تراسى إذا كان قد عرف الأيديولوچية ، باعتبارها علما ، إلا أن المفكرين الاشتراكيين قد غيروا من معنى هذا المصطلح ، وجعلوه يشير إلى الظاهرة نفسها كما تحدث في المجتمع ، وكما تبدو في التطبيق العملى من واقع سلوك الطبقات الاجتماعية ذاتها ، في نفس الوقت حول المفكرون الاشتراكيون مجرى البحث في هذا المجال ، فعلى خلاف مدرسة الأيديولوچيين الفرنسية ، وعلى رأسها دى تراسى ، والتى كانت الأيديولوچية بالنسبة لهم تفسيرا للتصورات الفردية عن طريق البحث في سببها السيكولوچى ، أصبحت عند المفكرين الاشتراكيين هى التصورات الجمعية المميزة لعصر معين ومجتمع معين ، وقد كشفوا عن الرباط الوثيق بين الصراع الطبقى والصراع الإيديولوچى .

ولم يكتف مانهايم بإثبات أن مفهوم الأيديولوچية نفسه والمعانى المختلفة له ترد إلى تاريخ سابق على الاشتراكية ، وإنما أشار من ناحية أخرى إلى أنه منذ أن قالت الاشتراكية العلمية كلمتها بصدد الأيديولوچية ، ظهرت لها معان جديدة ليست لها صلة بالاشتراكية العلمية .

وأيا ما كان الأمر بصدد هذه الأحكام ومدى صدقها ودقتها ، فإن مانهايم يفرق بصدد الأيديولوچية بين مفهومين لها ، أحدهما خاص والآخر عام [٢٢].

والأيديولوچية في مفهومها الخاص هى الأفكار والتصورات التى يعتنقها فرد عن نفسه . وهذه الأفكار والتصورات نشك في صدقها ، لأننا نعتبرها محاولة شعورية أولا شعورية - حسب الظروف والأحوال - لإخفاء الطبيعة الحقيقية لموقف ما ، وذلك لأن التعريف الحقيقى للموقف لا يتفق مع مصالح الشخص الذى يتبنى هذه الأيديولوچية .

أما الأيديولوچية في مفهومها العام : فيعنى بها "أيديولوچية عصر من

العصور ، أو جماعة عينية محسوسة ، كطبقة اجتماعية مثلا ، حين نكون معنيين بسمات وتكوين البناء الكلى لهذا العصر ، أو لهذه الجماعة" . والأيديولوچية - وفق هذا المفهوم تعنى جماع التصورات التى تعتنقها هذه الطبقة الاجتماعية لتبرير وضعها فى المجتمع .

والمفهوم العام للأيديولوچية يضع محل البحث سمات وبناء التفكير الكلى لعصر ما أو لجماعة معينة . وهو بذلك يبحث عن أوجه التطابق بين الوضع الاجتماعى وصور المعرفة .

ويقرر مانهايم أن المفهوم العام للأيديولوچية يعتمد على تحليل وظيفى للاختلافات فى بناء العمليات الذهنية فى الظروف الاجتماعية المختلفة .

وإذا كانت هذه هى وجهة نظر مانهايم ، الذى حاول أن يستفيد من التراث الاشتراكى العلمى ، وأن يتجاوزه فى نفس الوقت ، فقد يكون من المناسب أن نعرض لمحاولة حديثة فى تعريف الأيديولوچية للفيلسوف الاشتراكى البولندى المعروف آدم شاف ، الذى حاول أن يقدم عرضا موضوعيا - كما يقرر - للمشكلة .

د - تعريف آدم شاف

تتميز محاولة آدم شاف بأنها لم تكن مجرد إسهام نظرى فى تعريف الأيديولوچية ، بقدر ما كانت مقدمة ضرورية - فى نظره - لكى يدلى برأيه فى المشكلة المثارة فى الوقت الراهن فى البلاد الاشتراكية ، حول قضية الثورة التكنولوچية ، وهل ستؤدى بحكم التغييرات التى ستحدثها فى بنية المجتمعات المعاصرة إلى إلغاء دور الأيديولوچية [٢٣].

ومشكلة الأيديولوچية فى رأيه يمكن أن تعالج من أكثر من زاوية ، ولأكثر من هدف . غير أنه من الضرورى التوصل إلى تعريف محدد للأيديولوچية ، فذلك

كفيل بتحاشي الانغماس فى مناقشات عقيمة ، نتيجة عدم الاتفاق المبدئى على معناها .

ويرى شاف أنه يمكن تقسيم التعريفات التى أعطيت للأيديولوچية - بوجه عام - إلى ثلاث فئات :

- التعريفات التكوينية .
- التعريفات البنيانية .
- التعريفات الوظيفية (٢٤).

التعريف التكوينى للأيديولوچية génétique : يركز على وينطلق من الظروف التى أنبتتها أو صاحبت نشأتها (مثل دراسة العقلانية كأيديولوچية صاحبت نشأة ونمو الطبقة البورجوازية ، وتحليل الظروف التاريخية ، والاقتصادية والاجتماعية ، التى صاحبت هذه النشأة والتطور) .

التعريف البنيانى للإيديولوچية Structurale : وهو ينطلق من السمات التى تميز - من وجهة النظر المنطقية ، أو من زاوية نظرية المعرفة - الأيديولوچية ، عن المعرفة العلمية على سبيل المثال (مثل دراسة المفاهيم المترابطة التى تكون الوعى الطبقى للطبقة البورجوازية فى لحظة تحليلها ، وتقدير مدى صدقها بعرضها على محك المعرفة الموضوعية عن وضع هذه الطبقة فى نفس الفترة التاريخية) .

التعريف الوظيفى للأيديولوچية Fonctionnelle وهو يركز على الوظائف التى تقوم بها الأيديولوچية لصالح الأفراد والجماعات الاجتماعية بوجه عام والطبقات الاجتماعية بوجه خاص ، ويشير إليها (مثل دراسة دور الأيديولوچية كسلاح فى يد الطبقات المستغلة لقهر باقى الطبقات عن طريق تبرير وضعها فى المجتمع من ناحية ، وتشويه صورة الطبقات المقهورة من ناحية ثانية) .

ويرى شاف أنه تجدر الإشارة إلى أنه من النادر أن نجد تعريفا "خالصا"

ينتمى لهذه الفئة أو تلك على سبيل القطع والتحديد . فعادة ما نصادف تعريفات للأيديولوچية تتضمن إشارات لمستويات مختلفة من المعرفة .

ونظرا لتعدد المعانى والمفاهيم التى تعطى لمفهوم الأيديولوچية ، فمن الخطورة بمكان التحيز لمفهوم معين من بين هذه المفاهيم ، وتبنيه باعتباره قضية مفروغا منها ، فى حين أنه من الضرورى - فى مثل هذه الحالة - إثبات صحة التعريفات وخطأ التعريفات الأخرى ، أو عدم سلامتها .

ومن هنا يرى شاف أنه من الأنسب الانطلاق من التعريف الوظيفى للأيديولوچية ، وذلك لأنه أكثر التعريفات وصفية وحيادا ، ومعنى ذلك أنه أكثر التعريفات قبولا لدى وجهات النظر المختلفة . ولذلك يقترح شاف التعريف التالى :

"الأيديولوچية هى نسق من الأفكار يقوم - فى ارتكازه على نسق مقبول من القيم - بتحديد اتجاهات الناس وسلوكهم إزاء الأغراض المبتغاة المتعلقة بتطور المجتمع ، أو الجماعات الاجتماعية ، أو الأفراد" .

ويرى شاف أن ميزة هذا التعريف تكمن ليس فى كونه فقط وصفا أمينا لظاهرة اجتماعية معينة ، وذلك إذا ما فكرنا فى تعبيرات مثل "الأيديولوچية البورجوازية" أو "الأيديولوچية البرولتيارية" ، ولكن فى كونه يعد تعريفا "مفتوحا" ومحايدا ، بمعنى أنه لا يتحيز مسبقا ويتبنى اتجاها محددا بصدد نشأة الأيديولوچية أو بنيانها .

هـ - خلاصة

ما الذى يمكن أن نستخلصه من كل هذه الاتجاهات التى عرضناها بصدد تعريف الأيديولوچية ؟

لا شك أن تكييف الكتاب الاشتراكيين للأيديولوچية بحسبانها أساسا وعيا زائفا أو مزيفا للواقع الاجتماعى ، ومحاولة لتبريره عن طريق طبقة اجتماعية

ما ، تغليبا لمصلحتها الطبقية على حساب باقى الطبقات ، يعد نقطة بداية حقيقية فى فهم الأيديولوچيات المتصارعة فى أى مجتمع طبقى . وسنرى من بعد أن الصراع الاجتماعى الذى دار فى القرن الثامن عشر والقرن التاسع عشر بين الطبقة البورجوازية والطبقة الإقطاعية من ناحية ، والذى عبر عن نفسه – على المستوى الأيديولوچى – فى ظهور العقلانية كأيديولوچية للطبقة البورجوازية الصاعدة ، ثم فى ظهور الوضعية بعد ذلك ، لمحاولة ضرب الاشتراكية باعتبارها أيديولوچية الطبقة العاملة ، كل هذا الصراع المحتدم لا يمكن فهمه وتحليله وتعقب منعطفاته ومساراته المتعددة ، بغير الاعتماد على هذا المفهوم المحدد لمصطلح الأيديولوچية .

لكل ذلك نرى أن محاولة آدم شاف أن يعطى – تحت ستار الموضوعية – تعريفا وصفيا ومحايدا للأيديولوچية ، من شأنها أن تستبعد التكييف الأصيل للأيديولوچية كما ورد فى الفكر الاشتراكى العلمى . وهذا فى حد ذاته يعد خسارة كبرى ، لأنه لا يتيح لنا أن نفهم الأيديولوچيات الرجعية فى المجتمعات الطبقية على حقيقتها حق الفهم .

غير أن هذا لا يمنع من أن نخلص إلى أن هذا المفهوم المحدد للأيديولوچية يمكن اعتباره مفهوما خاصا ، لا ينفى وجود مفهوم عام للأيديولوچية ، ترتبط أساسا بأيديولوچية الطبقات العاملة ، التى هى فى صميمها أيديولوچية علمية بمعنى أنها لا تزيف الواقع أو تحاول إخفاءه ، بقدر ما تدرسه وتحلله ، لأن مصلحتها الطبقية تكمن فى كشف كل صور الزيف ، تمهيدا للقضاء على الاستغلال فى المجتمع ، من خلال المعركة الضارية التى تخوضها هذه الطبقات ضد الطبقات المستغلة فى المجتمعات الرأسمالية .

وإذا كان ما سبق تعريفا بعلم اجتماع المعرفة ومجاله ومنهجه ، فقد بقى

أن نعرض نموذجا من دراساته لكي يتضح من خلال التطبيق ، كيف يمكن تطبيق مبادئه ومسلماته .

الخطوط العريضة لتطور الفكر البورجوازى

من المناسب – حتى لا يكون حديثنا عن علم اجتماع المعرفة مجردا – أن نعرض لدراسة جرت باستخدام مسلماته ومناهجه . وقد قام بهذه الدراسة الفيلسوف الفرنسى أوجست كورنو ، وموضوعها : تطور الفكر البورجوازى الفرنسى من القرن التاسع عشر حتى القرن العشرين [٢٥].

تقوم الدراسة على أساس وجهة نظر علم اجتماع المعرفة التى ترى أن الحركات الفكرية لا يمكن أن تحلل إلا عن طريق رصد تطور الحياة الاجتماعية وما دار فيها من صراع طبقى ، الذى يكوّن العنصر الفعال الذى يقوم عليه التطور الاجتماعى .

وينبغى التأكيد على أن محاولة لربط حركة أيديولوچية ما بحركة اقتصادية واجتماعية لا يجب أن تأخذ طابعا ميكانيكيا ، مما قد يدفع لمحاولة إقامة ضرب من ضروب التوازى الدقيق بين هاتين الحركتين ، وإنما ينبغى إظهار الروابط العامة التى تربط بين التطور فى الحياة الروحية والتطور فى الحياة الاجتماعية . إن الفلسفة الفرنسية المعاصرة التى تتمثل أساسا فى البرجسونية ثم فى الوجودية هى التعبير الأيديولوچى عن انهيار البورجوازية .

ذلك أن أيديولوچية البرجوازية التى كانت ثورية فى مرحلة صعودها ، وتحولت لكى تكون محافظة فى مرحلة سيطرتها ، ثم انقلبت إلى أيديولوچية رجعية فى مرحلة هبوطها . وهذه الأيديولوچية تهدف ليس إلى تغيير الواقع أو تبريره ، ولكن إلى الهروب منه .

ولنحاول – بإيجاز – أن نتعقب خط التطور الذى مرت فيه أيديولوچية الطبقة البورجوازية .

١ - العقلانية * باعتبارها أيديولوجية الطبقة البورجوازية الصاعدة :

إن أيديولوچية الطبقة البورجوازية فى مرحلة صعودها كانت تتمثل فى العقلانية التى رفضت فكرة النظام القائم الذى سبق إرساء قواعده Préétabli . هذا النظام الذى كان ينظر إليه باعتباره ثابتا وخالدا . وقد دخلت البورجوازية صراعا مريرا مع النظام الإقطاعى باسم العقل ، ودعت إلى نظام جديد يحل محله ، ويترجم مطامحها الطبقية .

كان العقل هو السلاح المستخدم فى الحرب التى شنها العلم والفلسفة على الكنيسة ، وفى هجوم حركة التنوير الفرنسية على الحكم المطلق ، وفى الجدل الذى دار بين الليبرالية والنزعة التجارية [٢٦].

وقد وجدت العقلانية التعبير البليغ عنها فى حركة الموسوعيين الفرنسية (ديدرو ، ودالامبير ، وهولباخ) . التى تشكلت فى اللحظة التى أخذ فيها النشاط البورجوازى سمة الثورية ، وقد ترجمت حركة الموسوعيين حاجات ومطامح هذه البورجوازية ، واتخذت هى نفسها طابعا ثوريا ، عن طريق التأكيد المادى بأسبقية الوجود على الوعى ، وعن طريق وضع فكرة "التقدم" [٢٧] فى المقام ، وذلك فى المجالات الفلسفية والعلمية والاقتصادية والسياسية والاجتماعية .

والحقيقة أن الصراع الأيديولوچى الذى خاضته البورجوازية مع الدعائم الفلسفية التى كان ينهض عليها النظام الإقطاعى ، والذى بلغ ذروته فى القرن الثامن عشر ، بدأ منذ القرن الثانى عشر تقريبا . ذلك أن رؤية العالم La vision

*Le rationalisme.

du monde التى ميزت الطبقة البورجوازية الأوربية والتى نبعت فى هذا القرن استمرت حتى القرن الثامن عشر وما بعده ، نبعت من مفهوم أساسى هو "الحرية" ، وهو المفهوم الذى نبعت منه مفاهيم أخرى . كونت بالتدريج ومع مرور الزمن أيديولوچية متماسكة . وكان الشعار الذى تبنته البورجوازية فى مراحل نموها الأولى ، حين بدأت تنشئ أولى المدن الصغيرة هو "جو المدينة يجعل الإنسان يحس بالحرية" . وقد نشأت هذه المدن الصغيرة بصعوبة بالغة فى قلب المجتمع الإقطاعى ، وهى تعبر عن البدايات الأولى التى بذلت لتحطيم هذا النظام بكل القيود والحواجز التى كان يفرضها على حركة البشر وعلى حرية تنقلهم من مكان إلى آخر .

لقد كانت الحرية إذن هى المفهوم الأول الذى ظهر من الشعار الثلاثى (الحرية – الإخاء – المساواة) الذى أعلنته البورجوازية فيما بعد فى "إعلان حقوق الإنسان والمواطن" .

غير أنه تجدر الإشارة إلى أن البورجوازية غالبا ما تصرفت بطريقة مضادة تماما للحرية خلال تاريخها ، ويبدو ذلك من أنها هى التى ابتدعت "المذهب المطلق" .

وهى التى بتأييدها نشأت "الملكية المطلقة" .

ولكن المنظرين الأيديولوچيين البورجوازيين زعموا أنه لم يكن فى هذا تناقض من جانب البورجوازية ، مادام هذا الموقف قد أملته الضرورات التاريخية فى فترة من فترات الصراع ضد الإقطاع .

وإذا كانت الحرية هى العنصر الأول فى رؤية العالم (vision du monde) التى ميزت الطبقة البورجوازية ، فإن ؛ "الفردية " (l'individualisme) كانت هى العنصر الثانى ، ولم تكن الفردية فى الواقع سوى الوجه الآخر للحرية إذا بسطت

إلى أقصاها ، ذلك لأن الفرد هو الإنسان المتحرر من كل الروابط والذى يحدده فقط هو التزامه باحترام حرية الآخرين .

وأخيرا ، وكنتيجة لازمة للحرية والفردية . لابد من إضافة مفهوم آخر هو "المساواة القانونية" (l'égalité juridique) ، وهذا المفهوم من شأن تطبيقه ضرب فكرة الامتيازات الطبقية الموروثة وخاصة بالنسبة للطبقة الأرستقراطية أو طبقة رجال الدين . وعلى ذلك يمكن القول أن "الحرية" و"الفردية" "والمساواة القانونية" هى العناصر الثلاثة التى وجدت التعبير الفلسفى عنها فى المذهب العقلى أو "العقلانية" .

والعقلانية تعنى قبل كل شىء الحرية . وبوجه أدق تعنى الحرية بالنسبة لمجالين أساسيين هما :

أ - الحرية فيما يتعلق بجميع ضروب السلطة والقهر الخارجيين .

ب - والحرية إزاء عواطفنا ذاتها التى تربطها بالعالم الخارجى .

وهناك شواهد عديدة فى تاريخ الفكر الفلسفى تكشف عن تركيز الفكر البورجوازى على "العقلانية" كمذهب وكأيديولوچية . وتكفى الإشارة إلى عدة أمثلة أهمها : تجدد "الأفلاطونية" (le platonisme) خلال فترة النهضة وتجدد فكرة الأخلاق الرواقية (l'étique stoïcienne) ، والعلاقات الوثيقة بين الفلسفة الحديثة والرياضيات عند ديكارت ، وليبنز ، وسبينوزا ، وكذلك فى فكرة "الشك المنهجى" (Le doute méthodique) عند ديكارت .

ويكشف عن هذه الأيديولوچية بوضوح كامل هذه الفقرة من كتاب الفيلسوف كنط "نقد العقل الخالص" .

"إن عصرنا هو بوجه خاص عصر النقد ، الذى ينبغى أن يخضع له كل شىء . وإذا كان الدين محتميا بقدسيته ، والتشريع متسترا وراء عظمته ، يريدان

فى العادة الإفلات منه ، إلا أن ذلك بذاته يثير بالنسبة إليهما شكوكا مبررة ، ولا يمكن لهما أن يتمسكا بالتقدير الذى يزعمان أنه يحوطهما ، ما لم يضفه عليهما العقل بعد فحص واختبار حر وعلنى" [٢٨].

ولكن العقلانية تعنى أيضا قطع الصلات التى كانت موجودة بين الفرد من ناحية والكون والمجتمع الإنسانى من ناحية أخرى . ذلك لأنه حيث يقرر كل فرد بطريقة مستقلة ومتفردة ، وبغير أى علاقة تربطه بباقى الأفراد ، ما هو حق وما هو جميل ، تصبح الإنسانية بذلك مجرد حقائق خارجية مفتتة ومقسمة يمكن للإنسان أن يلاحظها ، أو حتى يدرس القوانين التى تحكمها بطريقة علمية ، ولكن لن تكون هناك علاقة إنسانية وحية مع الإنسان . وهذا الاتجاه التفتيتى والذى يعبر عن نفسه بكل وضوح فى أعمال ليبنز وديكارت ومالبرانش وحتى بالنسبة لكنط ، الذى نجده يقرر فى أحد مواضع كتبه : "أن الذى يرفع الإنسان إلى ما لانهاية فوق جميع الكائنات الحية على الأرض ، هى الحقيقة التى مؤداها أنه يستطيع أن يتمثل ويصدر عن الأنا "Le je" [٢٩].

ونفس التحليل ينطبق على مفهوم "المساواة القانونية" لجميع الأفراد ، ذلك لأنه أمام "العقل" فإن حقوق جميع الأفراد تكون متساوية . فليس هناك ميزة فى معرفة النظريات الجبرية ، أو أمام الالتزامات الأخلاقية .

لقد بدأ ديكارت كتابه الشهير "مقال فى المنهج" بالعبارات الآتية :

"العقل هو أكثر الأشياء توزعا فى العالم" [٣٠] . وأظهر كنط أيضا عداءه للامتيازات المتولدة عن الميلاد أو الموقف الاجتماعى .

وخلاصة ما سبق أن البورجوازية استطاعت عبر فترة زمنية طويلة ، ومن خلال صراع عنيف ، أن تنمى لنفسها أيديولوچية متماسكة ، تقوم – كما سبق أن أشرنا – على المفاهيم الأساسية : الحرية ، والفردية ، والمساواة القانونية .

غير أن العقلانية ، بحسبانها أيديولوچية الطبقة البورجوازية ، والتى نشأت لكى تبرر النظام الاقتصادى والاجتماعى للبورجوازية ، لم تستطع أن تتجاوز التناقض الكامن فى النظام الاقتصادى ، بين نمط إنتاجى راح أكثر فأكثر يتخذ طابعا جماعيا ، من شأنه أن يجمع الناس داخل مجال العمل ، ويسهم فى تكاملهم مع بيئاتهم الطبيعية ، وبين نظام الاستغلال الفردى الذى يعزل الناس بعضهم عن بعض ، ويجعلهم يقفون متعارضين .

والعقلانية بذلك تكون قد فشلت فى أن تكون مفهوما يشير إلى التكامل الفعلى والشامل للإنسان مع العالم . ومن ثم ظلت ذات طابع مزدوج أساسا ، فهى إما أن تخضع الطبيعة للروح ، وذلك فى صورتها الروحية ، أو تخضع الروح للطبيعة ، وذلك فى صورتها المادية .

ومع ذلك ، فإن تطور الإنتاج ذاته ، كان يتضمن إمكانية التكامل التدريجى والعميق للإنسان مع العالم ، وعن طريق الفعل L'action الذى أخذ يتعمق شيئا فشيئا ، والذى سمح للإنسان أن يتجاوز العقلانية المزدوجة التى تجعل الإنسان يقف فى قطب معارض للطبيعة ، أو تجعل الروح فى قطب معارض للمادة ، وأن يستبدل بها مفهوما عضويا عن العالم .

وقد تم هذا التجاوز عن طريق الفلسفة المثالية الألمانية ، وخصوصا عن طريق هيجل ، الذى رفض المفهوم الميكانيكى للعالم ، ونظر إليه من وجهة نظر تحوله العنصرى وتطوره التاريخى (٣١) .

ولكن لما كان هيجل قد استوى – مثله فى ذلك مثل الفلاسفة العقلانيين – على أرض النظام الرأسمالى ، فإنه لم يستطع أن يتجاوز التناقض الكامن فى هذا النظام ، وذلك برده "الواقع الكلى" totalité du réel إلى الروح ، ومن شأن هذا أن يجعل الإنسان يتكامل مع عالم وهمى .

غير أن كارل ماركس استطاع - بعد هيجل - أن يترجم مطامح البروليتاريا لا مطامح البورجوازية ، متجاوزا هذا التناقض بإظهاره كيف يمكن أن يتحقق التكامل الفعلى للإنسان مع العالم ، ومع الصيرورة التاريخية عن طريق النشاط العينى والمحسوس والعملى .

٢ - الوضعية باعتبارها أيديولوجية الطبقة المسيطرة

حالما سيطرت الطبقة البورجوازية على السلطة ، وزالت ثوريتها وتحولت إلى طبقة محافظة .

وقد تعمق هذا الاتجاه بحكم تطور النظام الجديد للإنتاج ، الذى أدى إلى نمو وتطور طبقة بروليتارية أكثر قوة ، هذه الطبقة الجديدة التى أصبحت تمثل البورجوازية ، صارت تهديدا أخذ يتعاظم باستمرار .

وقد تحولت البورجوازية عن العقلانية ، هذه العقلانية التى كانت بحكم طابعها الثورى فيما سبق سلاحا ، غير أنها أصبحت بعد توليها السلطة تهديدا لها ، وخطرا يهدد بكشف وضعها فى المجتمع . ومن ثم هاجمت البورجوازية فكرة "التقدم" على المستوى الاجتماعى . وجهدت فى أن تحده فى المجال التكتيكى والعلمى ، حيث كان ذلك ضروريا لنمو الإنتاج وتطوره .

واستبدلت البورجوازية بالعقلانية أيديولوجية جديدة يمكن لها أن تتكيف مع مصالحها الطبقية ، وقد وجدت هذه الأيديولوجية التعبير الأساسى عنها فى وضعية أوجست كونت .

والذى يميز الوضعية هو اتجاهها إزاء العلوم [٣٢] ، ومن ثم اتجهت نحو تحبيذ فكرة التقدم ، ولكن مع بذل الجهد اللازم الذى يمنع من استخلاص النتائج الكفيلة بأن تهدد مصالح الطبقة البورجوازية .

وعلى عكس العقلانية نجد الوضعية تدرس الواقع فى تطوره التاريخى ، ولكنها بحكم منشئها البورجوازى ، لم تكن ترى فى التناقضات الأسباب الرئيسية التى تؤدى إلى تغيير الواقع ، وأعطت للتطور التاريخى طابعا منتظما réguli ومستمرا ، غير ديالكتيكى ، وهذا المفهوم للتطور التاريخى ينهض على حتمية ميكانيكية .

وقد أثرت الوضعية خلال القرن التاسع عشر على طابور طويل من المفكرين والعلماء من أبرزهم : زينان ، وتين ، وكلود برنار ، ودور كايم ، الذى قام بإعطاء شكل علمى لجماع المعارف الإنسانية ، ولكنه - مثله فى ذلك مثل أوجست كونت - كان محافظا من وجهة النظر السياسية والاجتماعية .

وقد تفرع عن الوضعية مدارس متعددة ، فبالإضافة إلى الوضعية الاجتماعية لأوجست كونت ، ظهرت الوضعية المنطقية كمذهب فلسفى جديد يطبق المبادئ العامة للوضعية ، ويدعو إلى قصر مهمة الفلسفة على التحليل اللغوى للعبارات العلمية [٣٣]. وتركت الوضعية بصماتها أيضا على فلسفة القانون فى صورة "الوضعية القانونية [٣٤]" .

والحقيقة أن الوضعية القانونية باعتبارها فرعا من الوضعية الفلسفية قد لعبت دورها المرسوم لها تماما فى الحفاظ على المصالح الطبقية للطبقة البورجوازية .

فقد جاءت الوضعية القانونية لكى تخلف مدرسة "الشرح على المتن" التى سادت الفكر القانونى الفرنسى عقب حركة التقنين النابليونية الكبرى ، التى كانت فى جوهرها عملية تقنين بارعة لمكاسب الطبقة البورجوازية التى غنمتها من الثورة الفرنسية . وكانت هذه الطبقة تريد أن تتمتع بثمار الثورة وأن تضمن هذا عن طريق ضمانات تشريعية ، وهنا صدرت التقنينات التى هى شرط لضمان

السلامة والأمن اللذين كان يرنو إليهما المجتمع البورجوازى بعد الثورة كما يقرر الأستاذ باتيفول فى بحثه عن فلسفة القانون وتطوراتها .

ومن هنا نشأت مدرسة "الشرح على المتن" التى تنظر للقانون الوضعى باعتباره معبدا مقدسا على الفقيه القانونى أن يتعبد فيه ويدور حول نصوصه التى لا يمكن المساس بقدسيتها ، عن طريق استخدام حيل وألاعيب التفسيرات اللغوية للنصوص القانونية .

ولكن بعد أن تكشف قصور مدرسة "الشرح على المتن" عن الوفاء بحاجات الطبقة البورجوازية المسيطرة ، وضعت الفلسفة الوضعية نفسها فى خدمتها ، فى صورة الوضعية القانونية .

ومبادئ الوضعية القانونية فى غاية البساطة ، وأهمها أنه ينبغى على الفقيه القانونى أن يفرق بين ما هو كائن وما ينبغى أن يكون . بمعنى أنه على الفقيه أن يقبل التشريع الوضعى (وهو الموضوع أصلا لخدمة الطبقة البورجوازية) وعليه أن يمتنع عن نقده . ذلك لأن نقد التشريع بناء على ملاحظة الوقائع . والنقد يعد خارجا عن الظواهر القانونية ، فهو ينتمى إلى ميدان الأخلاق أو السياسة أكثر من انتمائه إلى ميدان القانون ! .

وعلى ذلك فعلى الفقيه القانونى ، أن يمتنع عن إصدار أى أحكام قيمية Jugements de valeur تتعلق بأساس القانون أو بالغاية منه .

ويدافع الفقهاء القانونيون الوضعيون عن موقفهم المتخاذل ، بأنهم لا ينكرون أهمية الأحكام القيمية ، ولكن على متخصصين آخرين أن يصدروها ، أما هم فيعنيهم فى المقام الأول أن يجعلوا القانون "علما" ولكى يكون كذلك فلابد من حفظه من خطر إصدار الأحكام القيمية !

ومن الواضح أن الطبقة البورجوازية لم تجد فلسفة للقانون خيرا من الوضعية القانونية لحماية مصالحها ، فهى تنطلق من القانون الوضعى أولا باعتباره البداية والمنتهى ، وتفصله عن جنوره الاجتماعية ، وهى - أهم من ذلك - تحرم على الفقيه أن ينقد القانون ، أو أن يتحدث عما ينبغى أن يتطور إليه .

ولا يتسع المقام للتحليل المتعمق للوضعية القانونية وللوظيفة الاجتماعية التى تقوم بها من خلال هيمنتها على الفكر القانونى فى المجتمعات الرأسمالية ، ويكفى أننا أشرنا إلى منطلقاتها الأساسية ، ووجهتها فى النظرية والتطبيق .

٣ - المثالية باعتبارها ايديولوجية الطبقة البورجوازية الهابطة

أ - المثالية الموضوعية L'idealisme objectif

بعد مرحلة الثبات النسبى التى أعقبت ثورة ١٨٤٨ ، والتى امتدت حتى الثلث الأخير من القرن التاسع عشر ، فإن النظام الرأسمالى أخذت تتناوشه وتؤثر فيه التناقضات الاقتصادية والاجتماعية ، والتى عبر عنها تزايد الأزمات ، وازدياد خطورتها ، وصراع الطبقات ، والتنافس بين القوميات المختلفة الذى يميز مرحلة الإمبريالية .

وقد هدد الطبقة البورجوازية فى وضعها كطبقة مسيطرة صعود طبقة البروليتاريا ، مما أدى بها إلى أن تفقد بحكم تزايد الأزمات وتعمقها ، ثقتها ويقينها فى التقدم . وقد أدى بها ذلك كطبقة كانت تتسم بالمحافظة إلى أن تتحول إلى طبقة رجعية .

وقد عبر هذا التطور عن نفسه - على المستوى الفلسفى - فى صورة عداء تمثل فى نقد شامل لقيمة ونطاق العلم . وقد جهد هذا النقد لكى يثبت أن الظواهر فى مجموعها وكلياتها لا يمكن إخضاعها للتكميم والقياس ، وذلك مرده

إلى الدور البارز الذى تلعبه الحرية والصدفة الكامنة فى الكون ، ومن ثم فالعلم لا يمكن له أن يبسط نطاقه على جماع الطبيعة ، وحتى فى نطاقه الخاص ، فإنه لا يمكن إلا أن يتسم بطابع غير ثابت وغير مؤكد .

وقد مثل هذا الاتجاه رينوفييه Renouvier وكورنو Cournot اللذان أكدا استحالة الوصول إلى مفهوم علمى دقيق للكون ، نتيجة للدور الكبير الذى تلعبه الصدفة فى الكون ، وجاء بعد ذلك "ريبو" Ribot "وجانيه" لكى يركزا على الدور الكبير الذى يلعبه اللاشعور فى حياة الروح .

وهذا الشك تجاه العلم ، صاحب تطورا أدى إلى الانتقال من الوضعية إلى المثالية الموضوعية ، التى اعتبرت بمثابة طريقة أكثر ثباتا للدفاع ضد التقدم الثورى فى العلم والتاريخ . ويمثل هذا الانتقال من الوضعية إلى المثالية ، التى تضع للوعى أسبقية على الوجود ، انعكاسا كاملا فى اتجاه البورجوازية إزاء الواقع ، وهى التى كانت فى مرحلة صعودها - مع التجريبية والمادية - تضع الوجود سابقا على الوعى .

وهذا التغير الذى ترجم على المستوى الأيديولوچى انفصال البورجوازية عن الواقع العينى المحسوس ، قام به لاشلييه Lachelier وبوترو Boutroux .

وكان لاشالييه يعتبر الروح هى الواقع الأساسى ، والعنصر الإبداعى فى العالم وليست السببية الميكانيكية أو الحتمية هى التى توجه حركة العالم وتحدد تطوره ، ولكن يتم ذلك عن طريق عقل واع بالأهداف ، أو عن طريق الغائية Finalité .

ثم حولت المثالية الموضوعية إلى مثالية ذاتية ليست بعيدة أبدا عن الروحية الذاتية لبرجسون .

ب - الروحية الذاتية Le spiritualisme subjectif : البرجسونية

إن الانتقال من المثالية الموضوعية إلى الروحية الذاتية ، حققه برجسون الذى مهد الطريق من بعد للوجودية .

والروحية الذاتية أكثر من المثالية الموضوعية تعد هى التعبير الأيديولوچى عن الطبقة البورجوازية الهابطة ، التى لم تعد تحس - تحت وطأة تناقضات المجتمع الرأسمالى - بأنها مسيطرة سيطرة كاملة على قوى الإنتاج ، ومن ثم مالت إلى الانعطاف عن النشاط العلمى المحسوس ، لتهرب بعيدا عن الواقع وتعكف على ذاتها .

وقد قدم برجسون فى مقابل صورة الإنسان المنغمس فى الفعل الذى يجعله يتكامل مع العلم ، صورة الفرد منظورا إليه فى ذاته ، الذى يرد إلى مجرد "أنا" Le je ، والذى ينحصر نشاطه فى المجال الروحى ، قابعا خارج مجال الواقع المحسوس .

ونصل أخيرا إلى الوجودية التى يمكن على وجه الإجمال القول بأنها تعبر عن دراما الفرد المنعزل فى المجتمع وفى الكون ، والتى هى على وجه التحديد دراما المجتمع البورجوازى الهابط فى مرحلة تحلل النظام الرأسمالى .

ثانيا : التحليل الثقافى*

يمكن القول بأن التحليلات المعاصرة للشئون الإنسانية مؤسسة على هدى التجربة التاريخية الخاصة ببعض البلاد ، كما كان الحال حين سيطرت نزعة المركزية الأوربية على اتجاهات ونظريات العلم الاجتماعى الغربى ، بحيث كانت

* يعتمد الباحث فى هذه الفقرة على كتابه : الوعى التاريخى والثورة الكونية ، القاهرة : مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية ، ط ٢ ، ١٩٩٦.

أوربا هى المقياس والمعيار فى الحكم على تقدم المجتمعات ورقى الثقافات ، أو على أساس مصالح بعض القوى العظمى كما هو الحال بالنسبة للولايات المتحدة الأمريكية فى الوقت الراهن [٣٥].

وهذا الوضع فى حد ذاته يضع تحديا أمام هؤلاء الباحثين الذين يحسون بالحاجة إلى منظور أكثر شمولية وقدرة على أن يسع الحياة السياسية المعاصرة . وهذا التحدى يمكن مواجهته بالاعتماد على مفهوم "الثقافة" وما يستدعيه من مفاهيم تنتمى لنفس الفضاء مثل مفاهيم "التمركز حول السلالة" "القومية" ، أو على مفهوم "الأيديولوچية" والذى يثير العلاقة المركبة بين خطابات محددة وأشكال معينة من القوة العسكرية والسياسية والاقتصادية .

فالدعوة الأمريكية مثلا لنظام عالمى جديد ، لا يمكن - فى تقديرنا - فهم دواعيها واتجاهاتها وأهدافها ، بغير تحليل ثقافى شامل ، يقوم بتفكيك خطاب الهيمنة الجديد ، فى ضوء الأيديولوچية التى يصدر عنها ، والثقافة التى نبع من بين جنباتها .

ويمكن القول أن منهجية التحليل الثقافى لم تتبلور إلا فى العقود الأخيرة ، نتيجة إسهامات مجموعة من كبار المنظرين فى العلم الاجتماعى الغربى ، أبرزهم ميشيل فوكو الفرنسى ، وهابر ماس الألمانى ، وبيتر برجر الأميركى ، ومارى دوجلاس الإنجليزية الأصل ، ويمكن أن يضاف إليهم أيضا دريدا الفرنسى [٣٦]. غير أن أهمية التحليل الثقافى لم تبرز فقط نتيجة هذه الإبداعات النظرية والمنهجية ، ولكنها ظهرت لأن عديدا من المشكلات التى تجابه العالم الآن ، عجزت المناهج السياسية والاقتصادية السائدة عن سبر غورها ، وتفسير تجلياتها المتنوعة . ومن أبرزها حركات الإحياء الدينى ، ومن بينها الصحوة الإسلامية التى تقلق عديدا من الدوائر الغربية ، وانبعاث القومية من جديد ،

وتأثيرها المباشر على تغيير خريطة الدول ، والاهتمام العالمى بحقوق الإنسان فى إطار ثقافات مختلفة ، وكذلك نقد احتكار وسائل الإعلام العالمية ، إلى غير ذلك من مشكلات تحتاج إلى منهج تحليل ثقافى شامل .

ويشهد على أهمية التحليل الثقافى ما يتردد فى الوقت الراهن من دعاوى تتعلق بانهيار الحضارة الغربية ، وتقلص هيمنتها الثقافية على العالم ، وبروز حضارات أخرى كالحضارة اليابانية والصينية مرافقة لنهضة اقتصادية كبرى حققتها اليابان فعلا ، وتشق الصين طريقها إليها ، بالإضافة إلى بروز الحضارة الإسلامية على المسرح العالمى مرة أخرى ، من خلال الصحوة الإسلامية من جانب ، ومشكلة الجمهوريات الإسلامية التى كانت جزءا من الاتحاد السوفيتى ، والتساؤلات الغربية القلقة حول توجهاتها فى المستقبل ، وهل ستلتحم بالعالم الإسلامى مما يشكل خطورة عظمى على المصالح الغربية ، أم سيتم استقطابها فى إطار المشروع الغربى ؟

ومن ناحية أخرى ، لم يكن غريبا أن تتردد فى وصف حرب الخليج أوصاف من قبيل أنها الحرب الثقافية الأولى فى العصر الحديث (٣٧)، والتى تتنبأ بعض الأصوات الإستراتيجية العنصرية الأمريكية بأنها الحلقة الأولى من سلسلة الحروب الثقافية المقبلة ، والتى ستتوجه – فى رأى بعضهم – إلى الصدام مع الحضارة الإسلامية ، بعد انهيار الشيوعية التى كانت العدو التقليدى للغرب (٣٨).

وأيًا ما كان الأمر ، فيمكن القول أن التحليل الثقافى ، بالرغم من أهميته القصوى لفهم ظواهر العالم المعاصر ، إلا أنه سيدخلنا – شئنا أو لم نشأ – فى عالم نظرى معقد ، مازالت تتصارع التيارات المنهجية المختلفة فى رحابه . ويشهد على ذلك تعدد المداخل السائدة فى الميدان ، والتى مازال تطبيق بعضها فى مرحلة التجريب والاختبار .

ويمكن القول – بإيجاز شديد – أن هذه المداخل المتعددة ، يمكن حصرها في أربعة مداخل رئيسية : المدخل الذاتى ، والمدخل البنيوى ، والمدخل التعبيرى ، والمدخل المؤسسى [٣٩].

المدخل الذاتى

يركز هذا المدخل على المعتقدات والاتجاهات والآراء والقيم التى يعتنقها أفراد المجتمع . والنظرة للثقافة هنا تقوم على أساس أنها صياغات ذهنية يصنعها أو يتبناها الأفراد المختلفون ، وهى تمثل الحالات الذاتية للفرد ، مثل "رؤيته للعالم" ، أو مشاعر القلق التى قد تصيبه ، أو حالات الاغتراب التى قد يمر بها . ومشكلة المعنى محورية فى هذا المدخل . فالثقافة تتكون من معان ، وهى تمثل تأويل الفرد للواقع ، وهى تعطى الفرد المعنى الذى يضمن له الاتساق فى إدراك الواقع وفهمه .

المدخل البنيوى

ويركز على الأنماط والعلاقات بين عناصر الثقافة ذاتها . ومهمته هى التعرف على العلاقات المنتظمة والقواعد التى تسبغ التجانس على الثقافة وتسمها بسمة خاصة . مثل محاولة التعرف على العلاقات والقواعد التى تقوم عليها الثقافة العربية أو الثقافة الغربية على سبيل المثال . ويؤكد هذا المدخل على الحدود الرمزية للثقافة ، وفئات الخطاب التى تعرف هذه الحدود ، والآليات التى من خلالها يحافظ على الحدود أو يتم تغييرها . ولو طبقنا هذا المدخل على الثقافة العربية الإسلامية ، فقد نهتم بفكرة الحق والباطل ، أو الحلال والحرام ، أو الملوث والطاهر ، ونوعية الخطابات المتعلقة بكل قيمة من هذه القيم ، وتغير معانى هذه القيم عبر الزمن . وهذا المدخل ينظر للثقافة باعتبارها موضوعا قابلا للملاحظة .

وهى بالتالى تتشكل فى خطابات يمكن سماعها أو قراءتها ، وقد تتجلى فى حركات أو موضوعات أو أفعال أو حوادث ، يمكن رؤيتها ، وتسجيلها وتصنيفها ، وهى – على عكس المدخل الذاتى – لا تتشكل من ، ولا تعكس الحالات الذاتية للأفراد .

المدخل التعبيرى

وهو يركز على السمات التعبيرية أو الاتصالية للثقافة . وبدلا من إدراكها باعتبارها مجرد وحدة مستقلة ، فهى تدرك من زاوية تفاعلها مع البناء الاجتماعى ، ليس كمظهر من مظاهر المشاعر والتجارب الفردية ، كما هو الحال فى المدخل الذاتى ، وإنما كبعد تعبيرى عن العلاقات الاجتماعية . فالأيديولوجية مثلا ، تصور باعتبارها نسقا من الرموز تحدد كيف يمكن تنظيم العلاقات الاجتماعية ، فى الأيديولوجية الإسلامية مثلا يحتل الحجاب مكانة هامة كوسيلة لتنظيم العلاقات الاجتماعية بين الرجل والمرأة ، وكذلك منع الاختلاط ، وبطريقة عامة فالثقافة هنا تعرف باعتبارها البعد الرمزى – التعبيرى للبناء الاجتماعى . وهى تقوم بتوصيل المعلومات للأفراد عن الالتزامات الملزمة أخلاقيا ، وهى بدورها تتأثر ببنية هذه الالتزامات .

إن المدخل التعبيرى لا يركز على المعلومات التى يتم نقلها للأفراد مباشرة، بقدر تركيزه على الرسائل messages التى قد تكون مضمرة فى الطرق التى تنظم بها الحياة الاجتماعية ، وفى اختيار كلمات الخطاب (يمكن الرجوع هنا مرة أخرى إلى حالة الخطاب الإسلامى المعاصر فى مجال حركات الإسلام الاحتجاجى السائدة فى كثير من البلاد العربية الآن) .

المدخل المؤسسى

وينظر هذا المدخل للثقافة باعتبارها تتشكل من فاعلين Actors ومنظمات تتطلب موارد ، وتؤثر بالتالى فى توزيع هذه الموارد . ويتم التركيز هنا على الحقيقة التى مؤداها أن الثقافة لا يتم إنتاجها فقط ، أو يتم تدعيمها ببساطة من خلال إضفاء التعبيرية أو الدرامية على الالتزامات الأخلاقية ، ولكنها بدلا من ذلك تنتج بواسطة فاعلين لهم قدرات خاصة ، ويتم استمرارها من خلال منظمات تعبئ الموارد من أجل طقوسية وتقنين ونقل المنتجات الثقافية . (يرجع هنا إلى مثال المؤسسات الإسلامية التى تنتج المواد الثقافية - بالمعنى الواسع للكلمة - وتبيعها بأسعار رخيصة ، كالزى الإسلامى للمرأة ، والكتب الإسلامية ، وشرائط الكاسيت) . وهذه المنظمات - أياً كان نوعها - عادة ما تنمى علاقات مع الدولة وغيرها من مصادر القوة ، وقد تتحدى الدولة أحيانا ، كما هو الحال بالنسبة لحركات الإسلام الاحتجاجى ومنظماتها .

ولكى نبرز - بشكل مركز - الفروق بين المداخل الأربعة ، يمكن أن نأخذ مثالا العلم باعتباره أحد عناصر الثقافة البارزة ، فإذا ركزنا أساسا على القيم العلمية ، أو كيف تتأثر رؤى العالم لدى الأفراد بمعتقداتهم حول العلم ، فإن بحثنا يقع داخل إطار المدخل الذاتى .

ومن ناحية أخرى ، إذا اهتممنا بأنماط الخطابات بين العلماء ، التى تحافظ على حدود تخصصاتهم العلمية ، أو تلك التى تتعلق بتقييم النتائج الصحيحة أو الشاذة ، فإن بحثنا يقع داخل المدخل المؤسسى . أما إذا اهتممنا بالطرق التى يحاول بها الأكاديميون إضفاء التعبيرية أو الدرامية على قيم العقلانية أو الحداثة ، فإن بحثنا يقع داخل المدخل التعبيرى . وعلى عكس ذلك كله ، فالمدخل المؤسسى ينظر للعلم باعتباره أحد عناصر الثقافة ، ليس باعتباره

مجموعة أفكار ، بقدر ما هو نتاج لتركيبة كاملة من العلماء والمنظمات العلمية ، ومصادر التمويل وشبكات الاتصال التى تدخل فى صميم عملية إنتاج هذه الأفكار .

★★★

فى ضوء هذا العرض الوجيز لمجتمع المعلومات الكونى الذى يعبر بشكل عام عن اتجاه تطور المجتمع الإنسانى فى الوقت الراهن ، وللتحليل الثقافى باعتباره المنهجية الملائمة لدراسة وتحليل وتفسير التغيرات الكبرى التى حدثت فى العالم ، يمكننا القول أن ما أطلقنا عليه منذ البداية الثورة الكونية ، للتعبير عن مجمل حركة الانقلاب فى الأوضاع العالمية ، ليست ثورة وحيدة البعد ، ولكنها ثورة مثلثة الجوانب فى الواقع . فهى أولا ثورة سياسية شملت النظم السياسية المعاصرة والعلاقات الدولية على السواء ، ويمكن تلخيصها فى عبارة واحدة ، هى أولا : أنها تحول من الشمولية والتسلطية إلى الليبرالية ، ومن صراع الفناء إلى إرادة البقاء ، وهى ثانيا : ثورة فى القيم ، وتحول من القيم المادية إلى القيم المعنوية ، وهى ثالثا وأخيرا : ثورة معرفية تنطوى على الانتقال من الحداثة إلى عالم ما بعد الحداثة .

ثالثا : التحليل الاجتماعى للأدب*

كثيرا ما تحدث نقاد الأدب عن العلاقة بين الأدب والمجتمع ، غير أن الآراء ووجهات النظر التى كانت تقدم بصدد تحديد شكل هذه العلاقة ومضمونها ، كانت تفتقر إلى التماسك لسبب بسيط ، هو عدم وجود إطار علمى يجمع بين

* يعتمد الباحث فى هذه الفقرة على كتابه : التحليل الاجتماعى للأدب ، القاهرة : الطبعة الرابعة ، مدبولى ، ١٩٩٥.

شتاتها ، ويضفى عليها الوحدة والتناسق ، مما يسمح على المدى الطويل بتنمية هذه الأفكار وتطويرها ، وأهم من ذلك كله اختبار مدى صدقها على محك الواقع .

لكل هذه الاعتبارات نشأ فرع خاص من فروع علم الاجتماع ، هو علم الاجتماع الأدبى ، الذى يهدف إلى دراسة الأدب كظاهرة اجتماعية مستعينا فى ذلك بالمناهج والأدوات السائدة فى علم الاجتماع [٤٠].

ويهتم علم الاجتماع الأدبى بدراسة المؤلف والعمل الأدبى والجمهور .

الدراسة الاجتماعية للمؤلف

عرضنا فى الجزء السابق للمشكلات المنهجية الأساسية فى علم الاجتماع الأدبى ، حيث بدأنا بتحديد الموقف الراهن فى هذا العلم ، ثم أبرزنا الشروط التى ينبغى أن تتوافر حتى ينشأ هذا العلم على أسس واضحة . ونريد ، استكمالا لعرضنا ، أن نناقش المشكلات التطبيقية فى هذا العلم . وينبغى أن يتضح فى الأذهان منذ البداية أنه ليس هناك فاصل دقيق يمكن تحديده دائما بين ما هو منهجى وما هو تطبيقى . ففى العلم تؤثر النظرية فى التطبيق ويؤثر التطبيق فى النظرية ، وذلك إذا سلمنا بأن هناك علاقة جدلية بين النظر والعمل . وهكذا يمكن القول بأن ما نناقشه اليوم كمشكلات تطبيقية يمكن أن يتضمن بعض المشكلات المنهجية . ولكن درج الباحثون والمفكرون على مثل هذه التقسيمات تيسيرا للمناقشة ، وسعيا وراء الوضوح . ونقصد بالمشكلات التطبيقية فى هذا الفصل الميادين الرئيسية التى ينبغى أن تدور فى رحابها البحوث السوسيولوجية التى تتناول الوقائع الأدبية بكل أبعادها ، وبكل ما يحيط نشأتها ونموها وزوالها من ظروف وعوامل .

وإذا كنا في الفصل السابق قد حاولنا أن نضع إطارا مرجعيا لعلم الاجتماع الأدبى ، يمكن أن يساعدنا في تحديد منظورنا للواقعة الأدبية ، فإننا نريد أن نجيب في هذا الفصل على السؤال الهام : ماذا نبحث ؟

وتبدو أهمية السؤال في كونه يعد المدخل الرئيسى الذى لابد أن ينفذ منه أى باحث متخصص يريد أن يجرى بحوثه على نهج واضح ، يكفل له الاتساق والتكامل عبر الزمن ، مما يؤدى إلى تراكم المعرفة في تخصصه بطريقة عضوية سليمة ، إن أى ظاهرة تبدو للوهلة الأولى كلا مركبا يصعب تبين أجزائه ، أو تعيين مكوناته ، بيد أن العلم لا يستطيع أن يتعامل مع هذه الكليات المركبة ، ومن ثم يشرع الباحث - أول ما يشرع - في تحليل هذه الكليات إلى أجزائها تمهيدا لدراستها دراسة تفصيلية تكفل فهمها ، وهذا الإجراء الذى يبدو اليوم من البديهيات ، كان أحد الدروس البليغة التى قدمها ديكارت إلى الفكر الإنسانى في كتابه الشهير "مقال في المنهج" .

اطر مقترحة لبحوث علم الاجتماع الادبى

على ضوء ذلك كله ، لابد من أن نتساءل : ما هى الميادين الرئيسية التى ينبغى على الباحث في علم الاجتماع الأدبى أن يوجه إليها اهتماماته ؟

اختلف الباحثون في الإجابة على هذا السؤال . وهذه الاختلافات ليست جوهرية في الواقع . وهى ترد - في أحيان كثيرة - إلى تركيز باحث على جانب دون آخر ، مما قد يؤدى إلى أن يغفل باحث بعدا يوليه باحث آخر أكبر الاهتمام . وهذه الخلافات لا تمثل في الحقيقة عقبة لا يمكن تجاوزها ، بل إنها تسمح بأن تظهر جوانب النقص والقصور في الميدان . وعلى ذلك يمكن للباحث الذى يتبنى اتجاها تكامليا في بحوثه أن يستعين بالأطر المختلفة لكى يوسع من منظوره للواقعة الأدبية .

ونجد تحت أيدينا بهذا الصدد محاولتين قيمتين "لألبير ميمى" و"روبير إسكاربيه" وإذا فحصناهما بتمعن ، فسرعان ما نجد أن ما بينهما من العناصر المشتركة أكثر مما بينهما من خلافات .

فقد ذهب ميمى إلى أنه يمكن تحديد مجالات البحوث فى علم الاجتماع الأدبى بالاعتماد على صيغة ثلاثية هى : المؤلف والعمل والجمهور . ويقترح أن يدرس فيما يتعلق بالمؤلف وضعه الاقتصادى والمهنى ، وطبقته الاجتماعية ، وفكرة الأجيال الأدبية . أما بالنسبة للعمل فيرى ضرورة الدراسة السوسيولوچية لأمور أربعة : الأجناس والأشكال الأدبية ، والموضوعات والطباع والشخصيات ، والأساليب ، وأخيرا يقترح بالنسبة للجمهور دراسة فكرة الجمهور والجماهير ، وعملية الاتصال ونجاح العمل الأدبى والنقد (٤١).

غير أن إسكاربيه اتجه وجهة أخرى معتمدا على إطار مختلف إلى حد ما ,إذ يرى أنه يمكن القيام ببحوث فى ميدان علم الاجتماع الأدبى بالاعتماد على تقسيمه إلى مجالات ثلاثة هى : إنتاج الأدب ، وتوزيعه ، واستهلاكه . ويبدأ فيما يتعلق بإنتاج الأدب بتحديد طريقة اختيار الكتاب للدراسة السوسيولوچية ، فيناقش مشكلة الأجيال والفرق الأدبية ، أى يضع الزمن أولا فى اعتباره . ثم يدرس بعد ذلك الكاتب فى المجتمع ، فيعرض لمناطق الكتاب ، ومشكلة التمويل ، ومهن الأدباء . ومن الواضح أن هذه الموضوعات تناظر تلك التى يدرسها ميمى تحت مجال المؤلف . ولكن إسكاربيه يهتم اهتماما خاصا بمشكلة النشر ، ويبدو ذلك من دراستها دراسة كاملة فى المجال الثانى عنده ، وهو توزيع الأدب . فيناقش علاقة النشر بالإبداع ودوائر النشر ، ويهتم بالتمييز بين دوائر المتأدبين أو المثقفين بين العمل الأدبى والجمهور . ويعرض لدلالة نجاح العمل ، ويبحث عن دوافع استهلاك الأدب والظروف التى تحيط بمطالعة الأعمال الأدبية (٤٢).

ويتضح من العرض السابق أن الإطار الذى يقترحه ألبير ميمى يتميز أساسا بالمجال الثانى الخاص بالعمل الأدبى . فقد اهتم بإبراز ضرورة الدراسة السوسيولوچية للأجناس والأشكال الأدبية والموضوعات والطبائع والشخصيات والأساليب . وهو ما نفتقده بهذا الوضوح والتفصيل عند إسكاربيه . مع أن هذا المجال على وجه الخصوص له أهمية بالغة ، لأن من شأن البحوث التى تجرى فى نطاقه أن تلقى الأضواء على طبيعة الأعمال الأدبية ، وتكشف اللثام عن شبكة العلاقات المعقدة التى تربط الأدب والمجتمع . ولا شك أن هذا المجال له أهمية أيضا بالنسبة للنقد الأدبى ، وقد سبق لنا أن بينا بالتفصيل فى الفصول السابقة كيف أن أحد التيارات الرئيسية فى النقد الأدبى الحديث ، ظن أنه يستطيع الإفلات من أزمة النقد الجمالى بالاتجاه نحو الدراسات السوسيولوچية للأعمال الأدبية .

ومن هنا حدث الخلط بين النقد الأدبى الاجتماعى - إن صح التعبير - وبين علم الاجتماع الأدبى .

وإذا كان إسكاربيه يهتم فى المجال الثانى من المجالات التى يقترحها وهو توزيع الأدب بمشكلة النشر اهتماما خاصا ، فمما لا شك فيه أنها يمكن أن تندرج ببساطة فى إطار ميمى فى المجال الثالث الذى خصصه لدراسة الجمهور ، فقد اهتم بدراسة عملية الاتصال ، والنشر يدخل فى صميمها بطبيعة الأحوال .

وعلى ذلك نخلص إلى أن إطار ميمى أكثر اكتمالا من إطار إسكاربيه وإذا كنا سنعتمد فى عرضنا أساسا على إطار ميمى ، إلا أننا سنعمق مناقشة بعض النقاط بالاعتماد على إسكاربيه .

سبق أن ذكرنا أن ميمي يرى أن هذه المجالات تنقسم إلى ثلاثة : المؤلف والعمل والجمهور . وهو يرى أن هذا التصنيف يناظر ثلاث لحظات واقعية تحدد المسار الديناميكى للموضوع الأدبى .. غير أنه ينبغى ألا ننسى أن ليس ثمة انفصال بين هذه المجالات أو المراحل الثلاث ، ذلك أننا بصدد ظاهرة ديناميكية مفردة ، نحاول أن نفهمها أحيانا فى نشأتها ، أو فى الآليات البنائية التى تقوم عليها ، وأحيانا بما يتعلق بمصيرها أو بمستقبلها الاجتماعى التاريخى . ومن ثم فلا بد أن يقر فى الأذهان ، أنه مهما تعددت الزوايا التى ندرس من خلالها الواقعة الأدبية . فلابد أن يكون تكامل نظرتنا شرطا أساسيا من شروط بحثنا ، هذا إذا كنا نرغب حقا فى إنشاء علم أدبى جديد بهذه التسمية . وعلى ذلك فالدراسة السوسيولوجية للجمهور إن أريد لها أن تكون ذات قيمة ، لابد أن تسهم فى تحديد الملامح الحقيقية للموضوع الأدبى وفهمه . بعبارة موجزة لكى نفهم أحد أطراف الثلاثية المؤلف – العمل الأدبى – الجمهور ، لابد من فهم الأطراف جميعا . فلا يمكن – من وجهة نظر علم الاجتماع الأدبى – فهم المؤلف بعيدا عن العمل الأدبى نفسه ولا عن الجمهور . ولا يمكن من ناحية ثانية فهم العمل الأدبى بغير فهم المؤلف والجمهور . ولا يمكن أخيرا فهم الجمهور بغير فهم المؤلف والعمل الأدبى معا . على ضوء هذه الملاحظات نستطيع أن نفصل الحديث عن كل طرف من أطراف الثلاثية التى يقترحها ميمى .

المؤلف

هناك موضوعات أربعة تستحق أن تناقش هنا هى : الوضع الاقتصادى للمؤلف ، والوضع المهنى ، وطبقته الاجتماعية ، وأخيرا فكرة الأجيال الأدبية .

أ - الوضع الاقتصادى

لاشك أن دراسة الوضع الاقتصادى للمؤلف مشكلة بالغة الأهمية . فلا يستطيع أحد أن ينكر أن للاعتبارات المادية تأثيرها على الإنتاج الأدبى . فالأديب أو المؤلف بوجه عام إنسان قبل كل شيء ، يريد أن يأكل ويلبس ويحيا حياته . ومشكلة الوضع الاقتصادى للمؤلف مشكلة قديمة . ويشهد على ذلك العبارات التى جرت مجرى الأمثال حين كان يقال عندنا مثلا "فلان ضيعه الأدب" أى أنه لم يحترف حرفة يرتزق منها وظن أنه يستطيع أن يحيا من مداد قلمه فضاع ، ومن الطريف أن نجد عبارة شبيهة بالفرنسية هى: La litérature ne norrit pas son Homme "الأدب ليس بقادر على أن يطعم الأديب" .

ولكن كيف يمكن الكشف عن الأوضاع الاقتصادية للمؤلفين ؟ يرى ميمى أن تحقيق ذلك سهل ميسور . وذلك بالاعتماد على المؤشرات الموضوعية التى يمكن تقديرها بدقة . مثل عقود النشر التى يبرمها المؤلف مع دور النشر . وكشوف حساباته مع الناشرين . ومذكراته الخاصة التى يتعرض فيها لظروفه المالية . دراسة مثل هذه الوثائق يمكن أن تكشف عن الأوضاع الاقتصادية للمؤلفين فى الماضى وفى الحاضر أيضا ، مما يسمح بإجراء مقارنات جمة الفائدة .

بيد أن ميمى يحرص على أن ينبه هنا إلى أننا لا يعنينا المستويات المعيشية للمؤلفين فى حد ذاتها ، وإنما فى علاقتها مع الأعمال الأدبية ، ودلالتها فى فهم الموضوع الأدبى . فنحن لا يعنينا هنا الكاتب باعتباره إنسانا ، ولكن اهتمامنا به ينصب على علاقته بعمله الأدبى . وبعبارة موجزة إن المدرسة السوسيولوچية للكاتب لابد أن تحيلنا دائما إلى أعماله الأدبية .

ولاشك أن الظروف الاقتصادية تتدخل أحيانا فى نشأة عمل أدبى ما أو

فى تحديد مصيره . غير أنه ليس يكفى قبول هذه القضية على وجه الإجمال ، فعلى الباحث فى علم الاجتماع الأدبى أن يحدد عن طريق بحوثه الصور المختلفة التى يتم بها تأثير الظروف الاقتصادية على الأعمال الأدبية ، والحقيقة أنه ليست هناك إجابات جاهزة لهذه المشكلة ، والطريق يعد مفتوحا لعشرات من البحوث لكى تستكشف آفاق هذا الميدان .

ويرى ميمى أنه قد يفيدنا بهذا الصدد اصطناع أسلوب "دراسة الحالة" وهو من الأساليب المعروفة فى العلوم الاجتماعية [٤٣]. فعن هذا الطريق يجوز أن نستطيع اكتشاف العلاقات المتشابكة بين المطالب اليومية لحياة الأديب وبين ضروب الإنتاج الأدبى المختلفة له . وقد يكشف عن هذه العلاقات على سبيل المثال تحديد أبعاد مشكلة "الاستكتاب" Probléme de la commande . ونعنى بالاستكتاب أن تطلب جهة ما ، مؤسسة أو جريدة أو مجلة ، من مؤلف ما أن يكتب لها فى موضوع معين بشروط محددة . وليس من الضرورى أن يكون للاستكتاب آثار ضارة على نوعية الأعمال التى ينتجها المؤلف . فمن المعروف فى تاريخ الأدب العالمى أن عددا من الروائع الأدبية كتبت نتيجة لاستكتاب المؤلفين . حدث هذا بالنسبة لراسين ودوستويفسكى وغيرهما من المؤلفين المشاهير . ويحدث أن يحاول المؤلف من تلقاء نفسه ، وبغير تكليف من أحد ، أن يلبى بطريقة شعورية أو لا شعورية ، ما يحس أنه مطلوب منه ، كأن يساير (المودة) الذائعة فيكتب أعمالا على غرارها . مثال ذلك أن تسود كتابة الرواية فى فترة ما ، فنجد المؤلف الموهوب فى كتابة المقال ، يندفع لكتابة رواية أو عدة روايات ، تحت هذا التأثير .

ومن ناحية أخرى ، قد يخضع المؤلف لتأثير النجاح ، فإذا ما نجح له عمل من نوع معين ، فقد يندفع لتكرار أعمال من نفس النوع سعيا وراء الحصول على

نفس القدر من النجـاح . والمؤلف هنا وهو يكرر نفسـه ، كأنه يخشى أن يجرب ملكاته وقدراته فى مجال آخر ، لا يضمن أن ينجح فيه مثلما نجح فى المجال الأول .

ويلقى إسكارابيه أضـواء جديدة على صلة الأوضا ع الاقتصادية للمؤلفين بنوعية أعمالهم الأدبية ، حين يناقشـها تحت عنوان : مشكلة التمويل . وهو هنا يميز بين نوعين من التمويل ، تمويل المؤلف وتمويل النشر . والنوع الأول هو الذي يهمنا الآن . ويرى إسكارابيه بالنسبة له أنه ينقسم بدوره إلى نوعين : ما يسميه التمويل الداخلى عن طريق حقوق التأليف ، والتمويل الخارجى ، الذى يتخذ فى العمل صورتين : الرعاية والتمويل الذاتى .

ونظام الرعـاية – مـثله فى ذلك مـثل التنظيم الإقطاعى – يتطابق مـع بناء اجتماعى مؤسس على الخلايا أو الوحدات المستقلة ، وقد ساعد على نشأته غياب بيئة أدبية مشتركة سواء لضعف الثقافة أو انعدامها ، أو لغياب الطبقة الوسطى ، وكذلك الافتقار إلى وسيلة نشر مجزية ، وتركيز الثروة فى أيد قليلة ، ويضاف إلى ذلك كله متطلبات الترف الذهنى للأرستقراطية التى أدت إلى نشأة النظم المغلقة ، التى كان المؤلف ينظر إليه فيها بحسبانه حرفيا متخصصا فى تقديم الترف ، وكان المؤلف يساوم من يقوم برعايتـه وحمايته لكى يقدم له إنتاجه وفقا لنظام المقايضة .

لقد كـانت أسر سراة الرومـان فى عصر الإمبراطورية ، تمثل بغير شك البناء الاجتماعى النموذجى لظهور نظام الرعاية ، والذى اشتق اسمه من اسم شخص شهير هو "ميسين" Mécéne صديق أوغسطس وحامى الشاعر هوراس . ولكن أتيح لهذا النظام أن ينمو ويتطور حول بلاط الأمراء والملوك والبابوات . ولم يندثر هذا النظام إلا عندما قلّت الفروق الجسيمة بـين الثروات ، ومـع دخـول

فئات – أخذ يزيد عدد أفرادها باطراد – فى الحياة الثقافية . وساعد على هذا أيضا اختراع وسائل النشر المجزية مثل الطباعة . ويرى إسكاربيه أن نظام التفرغ الموجود فى بعض الدول ، والذى بمقتضاه تمنح الدولة بعض المؤلفين منحا تكفل لهم الإنتاج بشروط خاصة ، يعد امتدادا – على نحو ما – لهذا النظام ، أو هو بعبارة أدق صورة متطورة منه . ويتخذ هذا النظام فى الأزمان الحديثة صورا خاصة ، مثل تخصيص بعض الدول لوظائف رسمية ثابتة يشغلها المؤلفون وذلك كوظيفة "الشاعر الملكى" فى إنجلترا ، أو "مؤرخ الملك" فى فرنسا . ويمكن أن يندرج أيضا تحت هذا النظام الوظائف البيروقراطية التى كان يشغلها عدد كبير من المؤلفين الفرنسيين فى القرن الثامن عشر ، والتى بمقتضاها كانوا يتقاضون رواتب تسمح لهم بالعيش نظير أعمال صورية تعهد إليهم ولا يقومون بها فعلا . ونشأ على هامش نظام الرعاية ، ما يمكن أن يطلق عليه الرعاية غير المباشرة . وبمقتضاه التأثير على سوق بيع الكتب ، عن طريق شراء الحكومة كميات هائلة من كتاب ما لمؤلف معين ، لكى تزود المكتبات العامة وأجهزة الدعاية الخاصة بها . ومن شأن هذا الإجراء أن يعود بأرباح ضخمة على المؤلف . ومن الأساليب الشائعة نظام الجوائز الأدبية ، والتى تكون قيمتها المالية كبيرة جدا ، غير أن أهميتها تكمن فى السمعة البارزة التى تضفيها على المؤلف الذى ينالها ، مما ينعكس أثره على بيع كميات ضخمة من أعماله ، وهذا يعود عليه بالتالى بأرباح مجزية . ولعل جائزة نوبل فى الأدب تكون مثلا للجائزة الأدبية التى تتميز بضخامة قيمتها المادية والمعنوية فى نفس الوقت .

ويرى إسكاربيه أنه ليس من العدل تجريح نظام الرعاية فى صورته التقليدية أو حتى فى صورته الحديثة ، ونعنى الجوائز الأدبية . إذ كفل هذا النظام للكاتب أن يتكامل مع الدورة الاقتصادية التى لم يكن له فيها مكان ، ومن

ثم أتاح للمؤلف أن يعيش وأن ينتج . ولعل عددا من الآثار الأدبية الرائعة تعد من ثمرات هذا النظام .

ويعتمد إسكارابيه على بحث هام للدكتور طه حسين لكى يعطى للمشكلة دلالتها الاقتصادية الحقيقية . فيقتبس فقرة من بحثه ذهب فيها إلى أن هناك سوقا ظالمة ، يمنح فيها الراعى الذهب أو المال للأديب الذى ينفقه بعدما يقبضه إن عاجلا أو آجلا ، فى حين أن الأديب يقدم للراعى فنه أو فكره وهو لا يمكن إنفاقه بأى حال من الأحوال [٤٤].

بعبارة أخرى إن نظام الرعاية بالرغم من الخدمات التى قدمها للأدب تاريخيا ، لم يعد اليوم يتفق مع الأخلاقيات الاجتماعية لعصرنا ولا يمكن اعتباره نظاما سليما .

ويتبنى إسكارابيه الحل الذى اقترحه طه حسين والذى يتمثل فيما يطلق عليه "المهنة الثانية" للأديب . أى يمتهن الأديب مهنة – أياً كانت – تكفل له الحياة الهادئة التى تسمح له بالإنتاج الأدبى ، بغير أن يخضع لضغوط شديدة ناجمة من إلحاح مطالب الحياة اليومية ، وهذه المشكلة تستحق أن نقف عندها قليلا .

ب – الوضع المهنى

من المعروف أن قلة من المؤلفين هى التى تتعيش من نتاج أعمالها الأدبية ، ويرى ميمى أنه من الضرورى أن نتحرز هنا بين نتاج الأعمال الأدبية بالمعنى الدقيق ، وبين نتاج الأعمال الأخرى التى يستخدم فيها المؤلف قلمه كالصحافة وإعادة الصياغة وغيرها من الأعمال المشابهة .

وقد جرت بحوث إحصائية لتحديد المهن التى يمتهنها الأدباء وأنواعها والمشكلة ذات الأهمية بالنسبة لعلم الاجتماع الأدبى ليست فى معرفة عدد الكتاب بين أساتذة الجامعة أو بين الأطباء مثلا ، ولكن تتمثل فى معرفة هل هناك أدب

نوعي – سواء بصورة مطلقة أو نسبية – لأساتذة الجامعات وللأطباء وللمحامين وغيرهم من الفئات الاجتماعية أم لا . والمهنة الثانية للأديب تعد فى الحقيقة صورة للتمويل الذاتى . وإذا كانت الصورة النموذجية للتمويل الذاتى تتمثل فى تعويل الأديب فى معيشته على ثروته الشخصية ، فإن هذه الصورة اندثرت فى كثير من البلاد . ويرى بعض الباحثين أن الشاعر بايرون كان آخر الأدباء الذين مثلوا فئة "الجنتلمان الذى يمارس الكتابة" . وقد أفسحت هذه الصورة مكانها لصورة "المهنة الثانية" كما ذكرنا من قبل . غير أن هذه المهنة تنتمى فى الغالب الأعم إلى نمط محدد هو المهن الحرة ، أو الوظائف الإدارية . ذلك أنه لابد أن تكون المهنة التى يمتهنها تسمح له ببعض الفراغ من ناحية ، ولا تتطلب منه من ناحية أخرى القيام بمجهودات خارقة لكى يستطيع أن يحقق التكيف الشاق مع المتطلبات المادية والأدبية التى يتطلبها العمل الأدبى .

وقد يفسر ذلك ندرة المؤلفين الذين ينتمون إلى فئة العمال اليدويين أو الفلاحين ، ومن هنا يمكن أن يوجه النقد للحل الذى يتمثل فى "المهنة الثانية" والذى يقصرها على فئة اجتماعية واحدة ، هى تلك التى يستطيع أفرادها أن يمارسوا مهنا حرة ، أو أن يشغلوا وظائف إدارية .

ومن هنا يخلص إسكارابيه بحق إلى أن المهنة الثانية وإن كان يمكن اعتبارها حلا مقبولا ، إلا أنه محدود الأثر . ويتعين على المجتمع الحديث أن يبحث عن صور أخرى محل نظام الرعاية ، يكون من شأنها أن تحل مشكلة تحقيق تكامل مهنة الأدب مع النظام الاقتصادى الاجتماعى السائد . وقد يكون نظام التفرغ الذى تأخذ به بعض الدول الاشتراكية ، ومن بينها الجمهورية العربية المتحدة ، إحدى هذه الصور .

جـ - الطبقة الاجتماعية للمؤلف

إن تحديد الوضع الاقتصادى والوضع المهنى للمؤلف لا يقدم سوى صورة مجردة نسبيا . فالظروف الاقتصادية لا ينبغى أن ينظر إليها بصورة مطلقة ، وعلى أساس مواصفاتها هى نفسها فحسب ، وإنما من خلال انتماء المؤلف إلى طبقة اجتماعية أو إلى جماعة اجتماعية كاملة . وهذا الانتماء يتسم بأنه أكثر تركيبا وشمولية من مجرد تحديد وضعه الاقتصادى أو المهنى .

وانتماء المؤلف إلى طبقة معينة يعد من بين الحقائق الواضحة فى المجتمع . ولكن ينبغى التمييز بين ضربين من الانتماء : الانتماء الاجتماعى - الاقتصادى ، والانتماء الأيديولوچى . والانتماء الاجتماعى - الاقتصادى يمكن دراسته عن طريق الاعتماد على الوضع الاقتصادى والوضع المهنى . ومن الواضح أن الكاتب لا يستطيع - بوجه عام - أن يربط عجلته بأى طبقة اجتماعية ، هكذا بدون تمييز . فهناك علاقة وثيقة بين الوسيلة التى يتعيش منها الكاتب وبين الطبقات الاجتماعية فى المجتمع . وقد سبق أن ذكرنا أن الأدب بمفرده لا يستطع أن يكفل الحياة للمؤلف . ومن ثم يلجأ كثيرون إلى حل "المهنة الثانية" كما أشرنا ، بيد أن هذه المهنة من شروطها أن تكون مجزية وألا تكون تستوعب تماما كل نشاط مؤلف ، ومن ثم يمكن القول إن هذه المهنة لابد أن تكون مميزة . وهذا كله يتضح مما خلص إليه الناقد الفرنسى جابتون بيكون حين تساءل .

ما هى الخدمات التى أداها الأدب والفن الفرنسى منذ قدوم البورجوازية ؟ يمكن القول على سبيل القطع إنه أدب وفن أنتجه بورجوازيون لكى يستهلكه بورجوازيون . فنادرون هم الكتاب والفنانون الذين خرجوا من صميم الشعب ، حتى يمكن القول إنهم لا يمكن أن يكونوا كتابا وفنانين إلا إذا ابتعدوا عن الشعب ، وانتموا - ولو بدرجة بسيطة - إلى البورجوازية .

ويرى ميمى أن الكاتب يتمنى – بوجه عام – أن يعيش كما لو كان ينتمى إلى طبقة مسيطرة ، أو إلى طبقة فى سبيلها إلى أن تكون طبقة مسيطرة .

أما الانتماء الأيديولوچى للكاتب فهو يحتاج إلى دراسة دقيقة . فهل يعبر الكاتب عن طبقة اجتماعية ؟ أو بعبارة أدق : هل يعبر الكاتب دائما عن طبقة اجتماعية ، وكيف ؟ إن التعبير عن قيم طبقة ما كثيرا ما يحدث ، بصورة أوضح مما يظن بعض الناس ، وبطريقة لا تدع مجالا لتشكيك المتشككين فى هذه الحقيقة . وقد سبق لنا فى الفصول السابقة أن أشرنا إلى دراسة لوسيان جولدمان التى نشرها بعنوان "الإله المختفى" والتى حلل فيها أعمال راسين وباسكال كاشفا عن المضامين السياسية المبثوثة فى ثنايا أعمالهما الأدبية ، مع أنه كان من المظنون أنه ليست هناك علاقة ما بين هذه الأعمال وبين السياسة .

ولكن هل يمكن القول إن تعبير الكاتب عن قيم طبقة ما يتم بطريقة شبه آلية؟ أو إن الكتاب الذين ينحدرون من أصل بورجوازى يعبرون دائما عن القيم البرجوازية ويدافعون عنها ؟ لا يمكن القول إن ذلك يحدث دائما كقاعدة عامة . فهناك حالات لكتاب بورجوازيين رفضوا القيم البورجوازية بمنتهى العنف .

فى مثل هذه الحالات يحدث كثيرا أن يكون هؤلاء الكتاب يبشرون بقيم طبقة جديدة ليست فى السلطة حقا ، ولكنهم يأملون أن تصل للسلطة ، لكى تسود قيمها . ومن الواضح أننا بإزاء هذه الحالات نكون بصدد انفصام بين الانتماء الاجتماعى – الاقتصادى وبين الانتماء الأيديولوچى . بعبارة أخرى نكون بصدد ما يطلق عليه أحيانا "الخيانة الطبقية" . ويقصد بهذا المصطلح تخلى الشخص عن قيم الطبقة التى ينتمى إليها وتبنيه قيم طبقة اجتماعية أخرى كالمؤلف الذى ينتمى للطبقة الرأسمالية ، ولكنه يرفض قيمها ويتبنى قيم الطبقة العاملة .

وينبغى أن نشير أنه قد لا يحدث تطابق تام بين المعتقدات والأيديولوچية التى يؤمن بها المؤلف وبين انتمائه الفعلى .

ومع كل ما سبق ، فليس هناك ما يمنع أن تجد بعض الكتاب يعبرون عن مشاعر مشتركة بالنسبة لطبقات أو جماعات متعددة ، بحيث لا يظهر أنهم ينتمون كلية إلى طبقة معينة .

وإن كنا نعتقد أن هذه الحالات تعد أشبه بالاستثناء على القاعدة والبحوث التفصيلية التى ينبغى أن تهتم بهذه النقاط ، هى التى ستكشف - على أى حال - عن مدى صدق هذه القضايا النظرية .

د - الأجيال الأدبية

حاول عدد من الباحثين أن يصنفوا الكتاب حسب جماعات السن التى ينتمون إليها ، بهدف البحث عن القوانين - إن وجدت - التى تحكم عملية تتابع الأجيال [٤٥].

والحقيقة أن بحث مشكلة الأجيال الأدبية من الأبحاث الطريفة التى يمكن أن يسهم بها علم الاجتماع الأدبى فى إلقاء الأضواء على العلاقات الوثيقة التى تربط الأدب بالمجتمع . غير أن بحث هذه المشكلة يثير عدة قضايا ينبغى فحصها ، والتوصل إلى حلول مناسبة بصددها من بين الحلول المتعددة المعروضة .

من المعروف أن الإنتاج الأدبى يبدعه الكتاب الذين يخضعون خلال مر الزمن إلى تذبذبات شبيهة بتلك التى تلحق كل الجماعات الديموجرافية (السكانية) الأخرى : من هرم يلحق بها ، وتجديد لشبابها ، أو زيادة مفرطة أو نقص ضار فى عدد أعضائها . ولكى يمكن لنا أن نختار من بين الأعداد الكبيرة للكتاب عددا معقولا ، أو على الأقل عينة ممثلة بغرض دراستهم ، نجد تحت

أيدينا إجراءين متطرفين : الإجراء الأول أن نحصر كل كتاب الكتب المطبوعة (سواء بالمطبعة أو بوسيلة أخرى) فى بلد ما ، وذلك فيما بين تاريخين محددين . والإجراء الثانى الاستعانة بقائمة متحيزة ، مثل فهرس كتاب معتمد فى التاريخ الأدبى معترف له بقيمته . غير أن إسكارابيه يرى أن كلا من هذين الإجراءين لا يعد مقنعا . فالإجراء الأول يستند إلى تعريف آلى للكاتب وهو : الإنسان الذى كتب كتابا . بيد أن مثل هذا التعريف لا يمكن قبوله ، وذلك لأنه يتجاهل التوافق الضرورى والهام فى المقاصد بين القارئ والمؤلف . ومن ناحية أخرى . فالكاتب منظورا إليه بحسبانه "منتجا لكلمات" ، ليس له أى دلالة أدبية . فهو لا يكتسب هذه الدلالة ، ولا يعد كاتبا إلا بعد ما يصدر كتابه ، ويوجد إنسان آخر ملاحظ على مستوى الجمهور . فلا يمكن لإنسان أن يكون كاتبا إلا فى علاقة مع آخر أو حين يكون كذلك فى عيون شخص آخر بعبارة أخرى .

ومن ثم يمكن القول إن الفحص لفهرس كتاب معتمد فى التاريخ الأدبى يبدو أكثر عدالة . غير أنه إذا فحصنا كتابا من هذا القبيل فسرعان ما نلاحظ أن نسبة الكتاب الذين يرد ذكرهم فى الكتاب تزيد كلما كانوا أقرب إلى التاريخ الذى طبع فيه الكتاب ، فالتزايد المطَّرد لعدد الكتاب قد يدفع مؤلفا فى مثل هذا التاريخ إلى أن يورد حصرا شبه آلى للكتاب المعاصرين له وقد تتدخل اختياراته التعسفية فى ذكر البعض وإهمال الآخرين .

والحقيقة أن هذه المشكلة هى بعينها التى تثور بصدد التأريخ للحوادث القريبة ، ومن المعروف أنه طبقا لآراء بعض المؤرخين لا يجوز التعرض لوقائع لم يمض عليها فترة طويلة نسبيا من الزمن . غير أن هذا الرأى الذى قد يبدو طرفا ، يتضمن حقيقة لا مناص من الاعتراف بها . وهى أنه كلما كان هناك بعد زمنى كاف بين المؤرخ وبين الوقائع التى يؤرخ لها ، كان ذلك أدنى إلى

الموضوعية فى البحث . بيد أن مشكلة الموضوعية فى التاريخ مشكلة عويصة لا نريد أن نعرض لها . ولكن نكتفى هنا بأن نقرر أنه لا يمكن الحصول على صورة لها دلالة للجمهور المهيمن أدبيا إلا بالارتداد إلى الوراء قليلا .

ويبدو صدق هذه الملاحظات لو طبقناها على التاريخ الأدبى المصرى المعاصر . فنحن نستطيع أن نتحدث عن جيل طه حسين والمازنى والعقاد وسلامة موسى ، ولكننا إذا اقتربنا من جيل نجيب محفوظ ويحيى حقى ويوسف السباعى قد لانجد أنفسنا أحرارا فى حركتنا الفكرية - إن صح التعبير - حين نتعرض لهم بالدراسة كجيل مستقل . فإذا انتقلنا بعد ذلك للجيل التالى تكاد تكون هناك استحالة فى دراسته ، لأنه لم ينته بعد من رحلته .

ويرى إسكاربيه أن الارتداد التاريخى فى بحثنا لأجيال الكتاب يسمح لنا بأن ندرسهم دراسة متكاملة ومن الجوانب الكمية والنوعية على السواء . وهناك تفاصيل فنية عن المناهج والأدوات التى يستخدمها الباحثون فى هذه الدراسات لايسعها هذه العرض ، وقد نعرض لها فيما بعد . ولذلك سنكتفى بعرض الملاحظات العامة عن مشكلة الأجيال والفرق الأدبية .

إن فكرة الجيل تسمح لنا باختيار عينات من الكتاب هم من يتفق على أنهم أعضاء جيل واحد . والجيل - كما يحدده النقاد الذين اهتموا اهتماما خاصا بهذا الجانب الهام من جوانب علم الاجتماع الأدبى - مثل هنرى بير - ظاهرة واضحة . ففى كل أدب قومى تتجمع تواريخ ميلاد الكتاب فى صورة "حزم" تتركز فى مناطق زمنية . وقد حرص بير على أن يضم قائمة كاملة للأجيال ضمنها كتابه "الأجيال الأدبية" ، صالحة لعدة بلاد أوربية ، ولنضرب مثلا على الطريقة التى تتبع فى هذا المجال . حوالى عام ١٨٠٠ تجمع الجيل الرومانتيكى العظيم من الأدباء . ذلك أنه يعد جيلا فقيرا نسبيا ، ولد بين عامى ١٧٩٥ و١٨٠٥ تييرى ،

وفينى ، وميشيليه ، وأوجست كونت ، وبلزاك ، وهوجو ، ولاكوردير ، وميريميه ، ودوماس ، وسان بيف ، وجورج صاند . وهناك أجيال عظمى كذلك فى أسبانيا عام ١٥٨٥ ، وفى فرنسا من عام ١٦٠٠ إلى ١٦١٠ ، وفى إنجلترا من ١٦٧٥ إلى ١٦٨٥ .

بيد أنه لا ينبغى استخدام فكرة الجيل بغير أن يُراعى عدد من الاحتياطيات . أول ما ينبغى تجنبه هو ما يمكن تسميته الانعطاف نحو فكرة "الدورات" . وذلك أنه يمكن أن يطوف بالأذهان أن جماعات السن من الكتاب تتتابع على فترات منتظمة . وبالرغم من أن بعض الباحثين مثل چى ميشو حاولوا وضع تخطيط ثابت لتتابع الأجيال الأدبية ، إلا أنه لا يبدو أن الشواهد الواقعية تؤيد مثل هذه المحاولات .

الاحتياط الثانى الذى ينبغى أن نضعه فى الاعتبار ، أن الأجيال الأدبية تختلف عن الأجيال البيولوچية فى كونها تكون جماعات يمكن التعرف عليها من وجهة النظر العددية عن طريق تتبع "الحزم" التى تتركز فيها ، وعلى العكس من ذلك نجد أن توزيع جماعات السن فى الجمهور العام لبلد ما ، يتغير بمنتهى البطء وفى حدود بالغة الضيق . ويمكن القول إن توزيع السن فى الجمهور العام يتبع - إحصائيا - نموذجا مثاليا لا يختلف إلا فى القليل من التفاصيل بين مرحلة وأخرى ، فى حين أنه لا يمكن تأكيد أن توزيع السن فى الجمهور الأدبى "أجيال الكتاب" يمكن أن يرد إلى مثل هذا النموذج المثالى .

والاحتياط الأخير بصدد استخدام فكرة الجيل ، أننا حين نتكلم عن جيل من الكتاب فإن التاريخ الدال ليس هو تاريخ الميلاد ، ولا حتى تاريخ بلوغ الأديب سن العشرين ، فالواقع أنه ليس هناك من يولد أديبا ، فالإنسان يصبح أديبا . ومن النادر أن يكون كذلك فى سن العشرين . إن دخول الشخص نطاق الوجود

الأدبى عملية تتركز مرحلتها الحاسمة فى موضع ما على مشارف سن الأربعين . وعلى سبيل المثال نجد فى الأدب الإنجليزى أن ريتشارد سون الذى دخل إلى عالم الأدب متأخرا (ولد عام ١٦٨٩) يعد المعاصر البيولوچى - إن صح التعبير - لبوب (ولد عام ١٦٨٨) ، ولكنه ينبغى أن يلحق بجيل فيلدنج الذى ولد عام ١٧٠٧ .

ويحدث أن الأجيال الشابه كثيرا ما تضم بين جنباتها أديبا - "مستشكفا" . أكبر سنا من باقى أعضاء الجيل . وقد لعب "جوته" و"نودييه" و"كارليل" هذا الدور ، كل بالنسبة للجيل الذى كان ينتمى إليه .

وبالرغم من أن فكرة "الجيل" تبدو جذابة لأول وهلة ، ولأنها توحى بإمكانية القيام ببحوث متعددة على أساسها ، إلا أن بعض الباحثين يرى أنها ليست واضحة الأبعاد تماما ، ولذلك يقترح إسكاربيه أن تستبدل بها فكرة "الفريق" . على أساس أنها أكثر مرونة . والفريق عنده هو "جماعة الكتاب من مختلف الأعمار (وقد يكون هناك سن سائد فيها) . الذين بمناسبة بعض الأحداث ، يمتلكون ناصية الكلام ، ويحتلون المسرح الأدبى ، وهم بطريقة شعورية أو لا شعورية يمنعون دخوله لفترة من الوقت ، يوقفون بذلك حاجزا أمام النزعات الجديدة ، ويحرمونها من أن تعبر عن نفسها" .

ولكن ما هى الأحداث التى تؤثر على مسألة تتابع الأجيال أو تسلسلها ؟ يرى إسكاربيه أن هذه الأحداث ذات طابع سياسى ، وتتضمن التغيير فى أشخاص الحاكمين ، وتبدل العهود ، والثورات ، والحروب .

بهذا ينتهى حديثنا عن الجوانب المختلفة التى ينبغى دراستها فى المجال الأول من مجالات علم الاجتماع الأدبى وهو المؤلف . بقى أن تتحدث عن المجال الثانى ، وهى العمل الأدبى ، والمجال الثالث وهو الجمهور .

بدأنا فى الفصل السابق مناقشة المشكلات التطبيقية فى علم الاجتماع الأدبى . وعنينا أولا بتحديد مجالات البحث الرئيسية فى هذا العلم الاجتماعى الناشئ ، والتى تتمثل فى ثلاثة مجالات رئيسية : دراسة المؤلف ، ودراسة العمل الأدبى ، ودراسة الجمهور . وقد انتهينا من عرض النقاط المختلفة التى تثور بصدد الدراسة الاجتماعية للمؤلف ، ونريد أن نعرض الآن للدراسة الاجتماعية للعمل الأدبى وللجمهور [٤٦].

وينبغى قبل أن نعرض بشىء من التفصيل للجوانب المختلفة للدراسة الاجتماعية للعمل الأدبى ، أن نؤكد ما سبق أن أشرنا إليه فى الفصل السابق ، من أنه لا يمكن دراسة المؤلف من جهة النظر الاجتماعية بغير دراسة العمل الأدبى ذاته والجمهور . وكذلك لا يمكن دراسة العمل الأدبى بغير دراسة الجمهور ، وذلك أن هناك محكا نهائيا يشير إلى نوعية العمل الأدبى ، ونقصد به مدى انتشار هذا العمل ، أى تقدير الجمهور له . وبالرغم من أن الاعتماد فقط على هذا المحك لتقدير نوعية العمل الأدبى قد يغفل إلى حد ما النوعية الخاصة للعمل الأدبى ، إلا أنه مما لاشك فيه أن ردود الفعل الاجتماعية إزاء العمل الأدبى لها أهمية فى فهم وتقدير نوعيته الأدبية الخاصة . ويبدو ذلك واضحا إذا ما عرفنا العمل الأدبى بحسبانه قصدا للمؤلف تحقق فى العمل بدرجة قليلة أو كبيرة . أو هو بعبارة أخرى : غاية استهدفها المؤلف . ويكشف العمل الأدبى عن مدى تحققها . ومن هنا وجب لكى نفهم العمل الأدبى أن نحدد علاقته بقصد المؤلف أو بأهدافه التى رمى إلى تحقيقها . ولذلك أكدنا أن فهم العمل الأدبى لابد أن يدفعنا إلى ضرورة الدراسة الاجتماعية للمؤلف من ناحية وللجمهور من ناحية أخرى .

وإذا كان هناك نقاد يذهبون إلى ضرورة تركيز الدراسة على العمل الأدبى فقط دون المؤلف أو الجمهور ، فإنهم قد يعتمدون تدعيما لرأيهم على أن سيرة حياة المؤلف قد يكون مشكوكا فى صحتها أو فى صحة أجزاء منها ، وكذلك الجمهور الذى قد تختلف ردود أفعاله إزاء العمل الأدبى من فترة لفترة .

غير أن هذه الاعتراضات جميعا من الميسور الرد عليها ، فمسالة صدق البيانات ليست مشكلة خاصة بفرع معين من فروع العلم ، بل هى مشكلة يسعى كل تخصص محدد إلى حلها . وقد تتفاوت الحلول فى مدى شمولها أو فعاليتها ، غير أنه من غير المقبول طرح الدراسة الاجتماعية للمؤلف بدعوى احتمال عدم صدق البيانات الواردة عن تاريخ حياته . فعلى الباحث أن يبذل جهده للوصول إلى الحقيقة من ناحية ، ثم عليه أن يبرز العقبات التى واجهته والتى قد تؤدى إلى عدم تعميم نتائجه ، أو إلى الحذر فى تقديمها .

أما الاعتراض الثانى الخاص بتذبذب ردود فعل الجمهور إزاء العمل الأدبى عبر الزمن ، فهو فى ذاته يمكن أن تكون له دلالة اجتماعية ، ذلك أن تغير الأذواق ، يمكن – فى التحليل النهائى – رده إلى أسباب اجتماعية واضحة [٤٧].

الدراسة الاجتماعية للعمل الأدبى

ولعل السؤال الذى يثور الآن هو : كيف يمكن دراسة العمل الأدبى ؟

يقترح ألبير ميمى دراسة جوانب أربعة رئيسية هى : الدراسة الاجتماعية للأجناس والأشكال الأدبية ، والدراسة الاجتماعية للموضوعات ، والدراسة الاجتماعية للطباع والشخصيات ، وأخيرا الدراسة الاجتماعية للأساليب .

وبالرغم من أن الجوانب تكاد أن تشمل كل النقاط الجديرة بالدراسة الاجتماعية للعمل الأدبى ، إلا أننا نرى أن ميمى قد أغفل جانبا بالغ الأهمية .

ونعنى به الدراسة الاجتماعية للأيديولوچيات الأدبية - إن صح التعبير - التى قد تسود فى مرحلة تاريخية دون أخرى ، مثل مذهب "الأدب للأدب" و"الأدب للحياة" . وهذه الدراسة الاجتماعية واجبة ، لأنها تعد أحيانا المدخل الضرورى الذى لابد أن ننفذ منه لكى نقدر المناخ الأدبى العام فى حقبة ما ، والذى يترك بصماته على الكثير من الأعمال الأدبية الفردية التى تبدع وتنتج فى رحابه . وتبدو أهمية هذه الدراسة فى أنها يمكن أن تلقى الأضواء على الأسباب الاجتماعية التاريخية المتشابكة التى قد تدفع أديبا إلى تبنى مذهب "الأدب للأدب" فى حقبة ما ، ثم عدوله عنه فى حقبة أخرى وتبنيه لمذهب "الأدب للحياة" . وقد قدم لنا الفيلسوف الروسى الكبير بليخانوف نموذجا رائعا لهذا النمط من الدراسة ، لا يتسع المقام للإفاضة فيه [٤٨].

ونتنقل الآن لمناقشة الأبعاد الرئيسية التى يقترح ألبير ميمى دراستها ونعنى دراسة الأجناس والأشكال الأدبية ، والموضوعات ، والطباع والشخصيات ، والأساليب .

الدراسة الاجتماعية للأجناس والأشكال الأدبية

تقوم الدراسة الاجتماعية للأجناس والأشكال الأدبية على مبدأ نظرى مؤداه أننا لا يمكننا أن نفهم تاريخ الأجناس والأشكال الأدبية بحسبانه مجرد تتابع زمنى مجرد . ولذلك ينبغى كشف طبيعة العلاقات التى تربط بين الأطر الاجتماعية المختلفة وبين الأشكال الجمالية المختلفة . وقد سبق أن نوقشت الجوانب الاجتماعية فى الأستطيقا (علم الجمال) والتى أطلق على دراستها أحيانا "علم الجمال الاجتماعى" ، والذى عرفه روجيه باستيد بأنه "دراسة العلاقات بين الأشكال الاجتماعية والأشكال الجمالية" . وقد دلل شارل لالو على الطابع

الاجتماعى للفن والأدب ، بأن ذكر أن الصيغة السائدة التى تقول : "الفن هو أنا ، أما العلم فهو نحن" ليست صحيحة . ذلك أن الفن هو نحن أيضا . بعبارة أخرى ، إن الفن يعد مجهودا مشتركا لأجيال من المبدعين الذين يتعاقبون جيلا بعد جيل ، يؤثرون فى المجتمع ، ويؤثر المجتمع فيهم ، فعند كل نقطة تحول فى التاريخ نجد فنانا عبقريا يشعل ثورة جماعية ، أو ينشئ مدرسة جديدة . بيد أن المؤرخ الواعى لا يفوته أن ما يأتى به هذا الفنان أو الأديب ليس جديدا تمام الجدة ، وأنه فى الغالب يكون عبارة عن جهد تركيبى لمحاولات جزئية كثيرة سبقته ، وأن عمله لا يمكن أن يكون فرديا بحتا ، لأن العمل العبقرى يتسم بأنه ذلك الذى يأتى فى موعده لكى يسد نقصا تستشعره الروح العامة ، التى تربط بين الأشكال الاجتماعية والأشكال الأدبية (٤٩).

على ضوء ذلك كله ، ينبغى أن تدرس الأجناس والأشكال الأدبية ، وعلى ذلك فهناك عديد من الأسئلة الهامة التى يمكن طرحها بهذا الصدد . فعلى سبيل المثال ، هل الرواية تعد الجنس الأدبى الأكثر ارتباطا بالبرجوازية ؟ وهل صحيح أن الشعوب أثناء خوضها المعارك وحلبات الصراع يمكن التعرف عليها وعلى قسماتها وملامحها من خلال شعر شعرائها ؟

وإلى أى لحظات تاريخية معينة فى تاريخ الجماعات الإنسانية يمكن لنا أن نرد ظاهرة نشأة المسرح وازدهاره ؟ وهذه وكثير غيرها أسئلة يمكن أن تطرح لاستكشاف طبيعة العلاقات التى تربط بين الأشكال الاجتماعية والأشكال الأدبية .

ويمكن أن يسهل الأمور للباحث بهذا الصدد لجوءه إلى مفهوم "المدارس الأدبية" . ومن المعروف أن كل مدرسة غالبا ما تغلب جنسا على آخر . وعادة ما يكشف عن ذلك البيانات التى تصدرها كل مدرسة . ومقدمات الكتب ،

والتصريحات المختلفة لأعضائها التى تكون مادة ثمينة للباحث . فهناك علاقة وثيقة بين المدارس الأدبية والأجناس الأدبية ، والأبنية الاجتماعية والاقتصادية ، فليس من قبيل الصدفة مثلا أن أدان السورياليون الرواية ، وأن الرواية عاشت واستمرت حتى بعد انتهاء حركة السوريالية .

ومن الأمثلة الهامة للدراسة الاجتماعية للأجناس والأشكال الأدبية ، الدراسة التى قام بها لوسيان جولدمان أحد كبار الباحثين فى علم الاجتماع الأدبى فى فرنسا ، عن حركة "الرواية الجديدة" وعلاقتها بالواقع الاجتماعى (٥٠). فقد حدد جولدمان المراحل المختلفة لتطور الرأسمالية ، وحلل طبيعة كل مرحلة ، ثم ربط بين كل مرحلة وبين تطور معين فى الشكل الروائى . وجولدمان يميز بين مرحلتين للرأسمالية ، مرحلة الرأسمالية الإمبريالية التى امتدت من حوالى عام ١٩١٢ حتى عام ١٩٤٥ ، ثم مرحلة الرأسمالية المنظمة المعاصرة ، وتتميز المرحلة الأولى بالاختفاء التدريجى للفرد كواقع أساسى ، وباكتساب الأشياء والسلع استقلالا ذاتيا ، أما المرحلة الثانية فتتميز باتساع عالم الأشياء والسلع وبطغيانه على كل ما عداه ، ويضعف مركز الإنسان بحسبانه فردا له أهميته ، وأصبح لهذا العالم بناؤه الخاص الذى يسمح لضروب التعبير الإنسانية أن تعبر عن نفسها وإن كان هذا لا يتم بيسر وسهولة . وبعبارة أخرى ، إن الإنتاج الوفير للسوق التى زاد اتساعها لدرجة كبيرة ، وتنوع السلع والأشياء التى تنتجها المصانع الرأسمالية ، والتغيير الدائم فى أنماط و"مودات" هذه السلع ، وخلق حاجات مصطنعة عند المستهلكين ، والمبالغة فى الإعلانات التجارية ، والترويج للسلع الحديثة بكل الطرق ، هو الطابع الرئيسى لهذه المرحلة من مراحل الرأسمالية . ولعل السوق الأمريكية بكل ما تضطرم به من ظواهر اقتصادية ، تعد نموذجا لما يريد جولدمان أن يشير إليه من طغيان عالم الأشياء على كل ما عداه . لم تعد

السيارة والثلاجة والتليفزيون تكفى للإشارة إلى الحياة العصرية التى ينبغى أن يعيشها الناس ، ولكن السوق الرأسمالية أصبحت تتحكم أيضا فى وقت الفراغ ، كيف يقضى ، ومكانه ، وماذا ينبغى أن يرتدى الناس من ملابس حين يذهبون للصيد ، أو للتمتع بشاطئ البحر . وهكذا أصبحت السلع تطارد الإنسان بإلحاحها فى كل مكان يتوجه إليه ، فى البيت والعمل ، فى وقت الجد ، وفى التسلية والفراغ .

ويقدم لوسيان جولدمان فرضا يربط بين تطورات الرأسمالية هذه التى أشرنا إليها بإيجاز ، وبين تطورات الشكل الروائى . وهذا الفرض يقوم على أساس أن المرحلة الأولى من مراحل الرأسمالية تناظرها مرحلة هامة فى تطور الشكل الروائى يمكن أن يطلق عليها مرحلة تحلل الشخصيات . وهى التى أُنتجت فى رحابها أعمال أدبية بالغة الأهمية مثل أعمال جويس وكافكا . وكذلك أعمال مثل "الغثيان" لسارتر و"الغريب" لكامى . أما المرحلة الثانية فى تطور الشكل الروائى – والتى تناظر المرحلة الثانية من مراحل تطور الرأسمالية – فقد وجدت خير تعبير أدبى عنها فى أعمال الروائى الفرنسى روب جرييه . ففى روايات جرييه على وجه الخصوص يظهر عالم الأشياء بحسبانه عالما مستقلا له بناؤه الخاص ، وتحكمه قوانين معينة ، ومن خلاله فقط يمكن التعبير عن الواقع الإنسانى . ولا نريد أن نسترسل فى عرض المقارنات الهامة التى يعقدها جولدمان بين أعمال ناتالى ساروت وأعمال آلان روب جرييه ، فقد أردنا فحسب أن نشير إلى مثل من الدراسات التى تجرى عن هذا الجانب الهام من جوانب الدراسة الاجتماعية للعمل الأدبى ، ونعنى الدراسة الاجتماعية للأجناس والأشكال الأدبية وتطورها .

إن الدراسة الاجتماعية للموضوعات يمكن أن تكشف لنا عن العلاقات الوثيقة بين موضوعات معينة وجماعات معينة . غير أنه ينبغي الإشارة إلى أن مثل هذه الدراسات ليست سهلة ، فهناك عقبات عديدة تقف دونها . لعل أهمها أن كثيرا من المصطلحات التي تتداول بكثرة ، والتي قد يظن أنها واضحة ، قد تستعصي على التحديد الدقيق اللازم لإجراء دراسات علمية ، فمصطلح الأدب القومي على سبيل المثال ، الذي يشير إلى عدد من الموضوعات المشتركة التي يتسم بها أدب قطر من الأقطار والتي لا نجدها إلا نادرا عند الأقطار الأخرى ، يحتاج إلى تحديد . وقد يساعد في تحديده أن نضيف إلى عناصره عنصرين هامين هما : ضرورة وحدة اللغة ، ووحدة الثقافة .

والدراسة الاجتماعية للموضوعات لا ينبغي أن تقف عند حدود دلالاتها فقط . بل يجب أن تتسع لتشمل مدى اتساع الموضوع وعنصر الاستمرار فيه . فهناك موضوعات معينة تتعلق بجزء من الشعب فقط ، وهناك موضوعات أخرى تعد مشتركة بالنسبة لطوائف الشعب جميعا . ولكنها لا تظهر إلا في حقبة معينة من تاريخ هذا الشعب .

ففي فرنسا مثلا ، يمكن الحديث عن "أدب المقاومة" الذي أبدعته أقلام الأدباء خلال فترة الاحتلال النازي لفرنسا . وقد يكون هناك أدب خاص بالحرب التي خاضتها فرنسا ضد الجزائر .

غير أنه بالإضافة إلى هذه الموضوعات الوقتية – إن صح التعبير – هناك موضوعات أكثر دواما وثباتا ، تكشف عن خصائص نفسية واجتماعية للجماعات الإنسانية التي تعالج هذه الموضوعات في رحابها : ويمكن القول أن هذه الخصائص تتسم بقدر من الثبات النسبي ما دامت تظل مادة للموضوعات الأدبية .

وفى رأينا أن الدراسة الاجتماعية للموضوعات يمكن أن تمدنا بقدر كبير من فهم الجوانب الخفية التى تحدثها عملية التغير الاجتماعى والثقافى فى المجتمعات . ويكفى أن نشير إلى مدى ما يمكن لنا أن نجنيه من وراء الدراسة الاجتماعية للموضوعات المبثوثة فى تضاعيف ثلاثية نجيب محفوظ الشهيرة . وإذا كانت هذه الرواية بالذات تعد نموذجا للأعمال الأدبية التى يمكن أن ندرسها من وجهة النظر الاجتماعية ، إلا أن هناك فى الأدب المصرى المعاصر أعمالا أخرى تزخر بالمواقف الإنسانية والعلاقات الاجتماعية المتشابكة ، التى يمكن تناولها من وجهة نظر علم الاجتماع الأدبى .

وقد سبق لنا أن قمنا بمحاولة لتحليل رواية "العيب" للقصاص المصرى الكبير يوسف إدريس تحليلا سوسيولوجيا وتناولنا موضوع الانحراف فى المجتمع ، والذى تمثل فى هذه الرواية فى جرائم رشوة منظمة يقوم بها عدد كبير من الموظفين . وحاولنا أن نربط بين دوافع الانحراف وصوره وبين مرحلة صراع القيم التى يمر بها المجتمع المصرى .

الدراسة الاجتماعية للطباع والشخصيات

إن دراسة الطباع والشخصيات من وجهة النظر الاجتماعية يمكن أن تكشف عن كثير من الجوانب الاقتصادية والاجتماعية لمجتمع معين فى حقبة محددة . وهناك شخصيات يكاد أن يختص بها مجتمع دون غيره ، مثل شخصية "فيجارو" مثلا فى المجتمع الفرنسى ، فى حين أن هناك شخصيات تتسم بطابع العمومية ، مثل شخصية دون جوان التى لها طابع شبه عالمى . ولكن هل يعنى هذا أن شخصية دون جوان تستعصى على الدراسة الاجتماعية ؟ مطلقا ، ولكن هذا يعنى أنها شخصية بسطت نطاقها على مجالات أوسع من مجال الأمة .

ويمكن أن نجد أيضا "أبطالا بين بين" ليسوا قوميين خالصين ، ولا هم

عالميون تماما ، ويظهر ذلك فى بعض الشخصيات الشائعة فى منطقة جغرافية أو ثقافية بأكملها . ولعل شخصية "جحا" تعد مثلا بارزا لهذا النمط من الشخصيات .

والواقع أن دراسة الطباع والشخصيات يمكن أن تتناول من زوايا متعددة ، فنقاد الأدب والمؤرخون الأدبيون يهتمون ببحث تطور صورة البطل فى الفن القصصى . وترى الدكتورة فاطمة موسى فى دراسة قيمة لها عن "صورة البطل فى الرواية الإنجليزية الحديثة" (٥١) أن البحث فى هذا الموضوع يدخل فى ميادين النقد والتاريخ الأدبى والتاريخ الاجتماعى ، وذلك أن "الرواية من أكثر الفنون اهتماما بتصوير الإنسان فى علاقته بالمجتمع" ، فهى فى رأى الكثيرين ملحمة العصر الحديث ، ولذا فإن تصوير الشخصيات فيها ذو دلالة مضاعفة "والمتتبع لتطور سمات البطل فى الرواية الإنجليزية منذ نشأتها فى القرن الثامن عشر حتى يومنا هذا يرى فيها انعكاسا واضحا لما طرأ على المجتمع الإنجليزى من تغيرات فى القيم كانت بطبيعة الحال نتيجة لتطورات اجتماعية معينة" .

غير أن الدراسات النقدية الأدبية إن تعرضت لمثل هذه البحوث ، فإنها تقنع فى الغالب الأعم بالاستناد إلى عدد من الأفكار العامة عن تطور الطبقات الاجتماعية فى المجتمع ، أو عن سمات التدريج الاجتماعى فى حقبة معينة ، ومحاولة ربطها بتطور الشخصيات الأدبية . بيد أن المفروض فى دراسات علم الاجتماع الأدبى أن تكون أكثر دقة فى صياغة فروضها ، وفى تحديد مجالات بحثها ، وفى الاستناد إلى أطر نظرية متماسكة ، تسمح بتوجيه الباحث وهو بصدد جمع بياناته ، وتسمح له من بعد بتفسير هذه البيانات على أساس نظرى سليم .

الدراسة الاجتماعية للأساليب

ليس هناك حاجة إلى التأكيد على إمكانية الدراسة الاجتماعية للأساليب ، إذ يمكن ربط الأساليب الأدبية بمجتمع معين ، أو بمرحلة محددة من المراحل التاريخية ، وقد تكشف هذه الدراسة عن أمور ذات دلالة .

الدراسة الاجتماعية للجمهور

آن لنا بعد أن عرضنا للدراسة الاجتماعية للمؤلف والعمل الأدبى ، أن نشير بإيجاز إلى الجوانب المختلفة فى الدراسة الاجتماعية للجمهور .

يرى ألبير ميمى أن هناك ثلاث ملاحظات مبدئية ينبغى إبداؤها بصدد الدراسة الاجتماعية للجمهور هى :

أ - أن استقبال القراء للعمل الأدبى يعطينا المحك السريع الملموس لأهمية العمل ، ومن ثم يبدو هذا المحك - للوهلة الأولى - محكا موضوعيا .

ب - أن العلاقة بين العمل الأدبى والجمهور تعد علاقة بالغة العمق . ذلك أن مفهوم وتصور الجمهور الذى يريد أن يخاطبه الأديب ، يدخل بلا أدنى شك ويؤثر فى نشأة العمل الأدبى ذاته .

جـ - أن العلاقة المذبذبة أو الثابتة للعمل مع قرائه العديدين المختلفين تشكل مصيره بطريقة موضوعية ، وهى ترسم حدود مكانه فى التاريخ .

ولعل هذه الملاحظات تؤكد ما سبق أن أشرنا إليه من أن دراسة المؤلف لابد أن تضع فى اعتبارها دراسة العمل الأدبى والجمهور . كذلك الأمر فيما يتعلق بدراسة أحد أطراف الثلاثية الأخرى : العمل الأدبى ، والجمهور .

١ - الجمهور والجماهير

يرى بعض الباحثين أنه من الأفضل أن نتحدث هنا عن الجماهير ، لأن مكونات

الجمهور تختلف اختلافات جسيمة من وجهة النظر الاجتماعية ، وعبر الزمن ، حتى أنه ليحق الحديث عن جماهير متعددة لا عن جمهور واحد . وقد أشار الفيلسوف الفرنسي لوفيفر في دراسة له عن الشاعر الفرنسي ألفريد دى موسيه ، إلى أن جمهوره كان يتكون من ثلاث جماعات اجتماعية محددة ومتمايزة : المثقفون ، والنساء ، والشباب ، وقد حاول موسيه فى إنتاجه أن يرضى كل مطامحهم .

والواقع أنه من النادر أن يكون الموضوع الأدبى له قيمة بالنسبة لكل الجماهير فى نفس الوقت ، فالعمل الأدبى عادة يخاطب جمهورا له ثبات نسبى ، وقد يستطيع أن يلمس أجزاء قليلة فقط من جماهير أخرى . والحقيقة أن علاقة العمل الأدبى بالجمهور من بلد لآخر ، ومن فترة تاريخية لأخرى . وحتى بالنسبة لنفس البلد قد تغير فى وقت قصير اتجاهات الجمهور إزاء عمل أدبى معين نتيجة عوامل مختلفة .

وهناك بحوث تجرى فى بعض البلاد مثل فرنسا ، تحاول أن تحدد خصائص الجماهير المختلفة ، ومن الأمثلة البارزة على ذلك البحث الذى أجراه "دومازدييه" عن "اتجاهات التطور فى مطالعة الكتب فى مختلف البيئات الاجتماعية ، وفى البيئات الشعبية بوجه خاص" .

٢ - الاتصال

إن مشكلة الاتصال بين المؤلف والجمهور تعد مشكلة هامة بالنسبة لكل التخصصات التى تهتم بدراسة الظواهر الأدبية . وهناك أسئلة عديدة تطرح بهذا الصدد ، من أهمها : لماذا وكيف استطاع هذا الكتاب أو هذا العمل الأدبى أن يكتسب شعبية ضخمة عند الجماهير ؟ ولماذا يفشل كتاب أو عمل أدبى آخر ؟

قد تكمن الإجابة فى التطابق الذى قد يوجد بين الموضوعات الرئيسية

والاجتماعية والعاطفية والقيم والنماذج التى يصورها العمل الأدبى ، وبين القيم والنماذج الممثلة تمثيلا قويا عند الجمهور المتلقى . وقد يكون من الطريف أن نبحث عن الجمهور الحقيقى لمؤلف شاب مثلا تروج أعماله رواجا شديدا . قد نجد اشتراكا فى السن ومن ثم فى الاهتمامات بين المؤلف وبين قرائه . وقد بينت من قبل بحوث تمت بالفعل ، أن هناك علاقة بين فئات السن المختلفة وبين أنماط معينة من المطبوعات .

٣ - النجاح

حين يتم الاتصال بين المؤلف والجمهور أو الجماهير ، يدور الحديث حول نجاح المؤلف . غير أن مفهوم النجاح فى الواقع ليس محددا بدقة . إذ إنه يختلط فى بعض الأحيان مع "المودة السائدة" أو مع صورة أخرى من صور "التجديد" .

ويرى إسكاربيه أن هناك مستويات أربعة للنجاح هى : الفشل ، وهى الحالة التي يخسر فيها الناشر لعدم بيعه نسخا كافية من الكتاب . ونصف النجاح ، وذلك حين يوازن الكتاب تكاليف طبعه ونشره . والنجاح العادى ، وذلك حين يتطابق معدل البيع مع توقعات الناشر . وأخيرا هناك مستوى الـ Best Seller الذى يمكن لنا مع بعض التصرف أن نعربه "بكتاب الموسم" ونعنى به الكتاب الذى تباع منه نسخ بأعداد كبيرة والذى يتجاوز كل التوقعات ، ويفلت من إسار أى تنبؤات .

غير أن النجاح يثير عدة أسئلة من وجهة نظر علم الاجتماع الأدبى فينبغى أولا أن نعرف تأثير العوامل الاجتماعية على الجمهور القارئ ، فهل فترات الحرب أو فترات السلم ، وكذلك عهود الرخاء وعهود الكساد ، يمكن أن تؤثر - بدرجة كبيرة أو صغيرة - على عملية الإنتاج الأدبى ، وما هى أنماط الإنتاج الأدبى التى تشيع فى هذه الأوقات ؟ وماذا عن التنافس بين المجلات والكتب فى هذه

الفترات ؟ وينبغى أن نسأل أنفسنا: ماذا نعرف – كميا ونوعيا – عن معدل الأدب المنتج والمستهلك بالنسبة لوسائل الاتصال الأخرى كالراديو والتليفزيون ؟

وهناك جانب آخر بالغ الأهمية يتعلق بالتغيير التكنولوجى وآثاره الاقتصادية والاجتماعية . فهذا التغيير يتعلق بالعوامل التى تؤثر فى نجاح الأعمال الأدبية . ذلك أن نجاح دور النشر فى كثير من البلاد فى أن تخفض من تكاليف الطبع ، بحيث تستطيع أن تبيع بعض كتبها بأسعار رخيصة ، له علاقة وثيقة بلا شك بنجاح بعض الكتّاب ، وانتشار اسمهم وذيوع شهرتهم بين الجماهير .

وقد نجد مثلا بارزا على ذلك فى الأدب المصرى يتعلق بالأديب الكبير نجيب محفوظ . فقد كان طبع رواياته فى سلسلة "الكتاب الذهبى" ، وهى سلسلة شعبية تباع كتبها بأسعار رخيصة ولم تكن تتعدى عشرة قروش ، بداية نجاح نجيب محفوظ على المستوى الجماهيرى الواسع ، وإن كان هذا لا ينفى أنه كان معروفا من قبل لدى عدد من النقاد وجمهور قارئ محدود العدد .

ويسوق بعض الباحثين (٥٢) مثالا هاما لكى يدللوا على العوامل الاجتماعية التى تؤثر على نجاح العمل الأدبى ، يتعلق بالاستقبال الجماهيرى الواسع الذى قابل به الشعب الألمانى ترجمة أعمال دوستويفسكى . وقد ظهر من بحث هذه الظاهرة – على ضوء تحليل مقالات الجرائد والمجلات – أن هناك أنماطا نفسية معينة تتسم بها الطبقة الوسطى الألمانية ، جعلت أعضاءها يجدون راحة شديدة فى قراءة أعمال دوستويفسكى . وتفسير ذلك يرد إلى أن الطبقة الوسطى الألمانية ظلت تتأرجح بين محاولات تبنى مجموعة القيم العدوانية والإمبريالية التى كانت تسيطر على الجماعات الحاكمة قبيل الحرب العالمية الثانية ، وبين السعى لتبنى قيم الانهزامية والسلبية ، مما أدى بها – بالرغم من كل تقاليد المثالية الفلسفية –

إلى أن تترك نفسها نهبا للاتجاهات التى تميل إلى ردود الفعل السادية - المازوكية ، هذه وجدت ملاذا لها فى انفعال التوحد مع تعذيب النفس السائد فى روايات دوستويفسكى .

والحقيقة أن بحث موضوع "النجاح" مع وجهة نظر علم الاجتماع الأدبى يثير تساؤلات هامة عن معيار نجاح المؤلف ، وهل يكفى للدلالة عليه كثرة التوزيع ، أم اتساع نطاق قرائه ، أم اختلاف مشاربهم وطوائفهم الاجتماعية .

إن الدراسة الاجتماعية للنجاح لابد أن تبحث مختلف العوامل التى تسهم فى حدوثه ، وما يتعلق من طبيعة الوسط الأدبى السائد ، ونوعية العلاقات المتبادلة فيه ، وأثر الظروف السياسية والاجتماعية والثقافية .

الهوامش والمراجع

١ - انظر عرضا عاما عن التفكير الإنسانى وأهدافه فى :

Stebbing, L., S., Thinking to some purpose, London: Penguin Books, 1945.

٢ - انظر :

Heidegger, M: La fin de la philosophie et la táche de la pensée, in: Kierkegard vivant, Paris: Gallimard, 1966, pp. 167-204.

٣ - انظر مثلا على تطبيق هذا المنهج : ن . تيماشيف ، نظرية علم الاجتماع : طبيعتها وتطورها ، ترجمة محمود عودة وآخرين ، القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٧٠ .

٤ - انظر مثلا على تطبيق المنهج : هـ . ماركيوز ، العقل والثورة : هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية ، ترجمة فؤاد زكريا ، القاهرة : دار الكاتب العربى ، ١٩٧٠ .

٥ - يطلق ورنر ستارك على هذين المنهجين : المنهج الداخلى والمنهج الخارجى ، غير أننا نفضل التسمية التى أطلقناها عليهما للدلالة على نوعية كل منهما .

انظر :

Stark, W: The Sociology of Knowledge, London: R. & Kegan Paul, 1953, p. 213.

٦ - راجع بصدد ذلك الدراسة البالغة القيمة التى قام بها الباحث الإنجليزى برنارد كريك عن الأصول الاجتماعية لعلم السياسة كما يمارس ويطبق فى الولايات المتحدة الأمريكية . وقد أثبت فى هذه الدراسة كيف أنه لا يمكن فهم المذاهب العلمية السياسية لعلماء السياسة الأمريكيين بغير الكشف عن النظريات الاجتماعية التى يؤمنون بها .

انظر :

Crick, B: The American Science of Politics, its origins and conditions, London: R. & Kegan Paul, 1959.

٧ - انظر :

Mannheim, K: Ideology and Utopia, An introduction to the Sociology of Knowledge, London: Kegan Paul, 1940,pp. 275-280.

٨ - انظر فى ذلك :

Gurwitch, G: Problemes de la Sociologie de la conaissance, in: Traité de Sociologie, Paris: P. U. F., 2 éd, 1963, pp. 103-136.

٩ - قام جولدمان بدراسات رائدة عن فكرة المجتمع والكون عند الفيلسوف كنط ، وعن المفكر الفلسفى باسكال ، وكذلك عن مسرح الشاعر راسين ، مطبقا فى هذه الدراسات منهج علم اجتماع المعرفة بطريقة خلاقة .

انظر :

Goldman, L: Introduction á la philosophie de Kant, 2ed, Paris, Gallimard, 1967.

Goldman, L. Le dieu caché, paris: Gallimard, 1955.

١٠- جولدمان ، المرجع السابق ، ص١١١ .

١١- إذا أردنا - على سبيل المثال - أن ندرس تاريخ القرن التاسع عشر كمدخل ضرورى لدراسة نشأة النظرية الاجتماعية وعلاقتها بالصراع الاجتماعى ، فلن يجدينا كثيرا الاعتماد مثلا على كتاب فيشر الشهير " تاريخ أوروبا الحديث" ، وذلك لأن مؤلفه يعلن فى مقدمة الكتاب عن مذهبه التاريخى الذى يتمثل فى أن التاريخ مجرد وقائع لا ينتظمها قانون عام .

وعلى العكس نستطيع الاعتماد على كتاب مصرى آخر لنفس الفترة ، لأن مؤلفه محمد فؤاد شكرى ، يعلن عن مذهبه التاريخى الذى يتمثل فى تعقب فكرة الصراع الاجتماعى فى هذا العصر .

انظر : هـ . فيشر ، تاريخ أوروبا فى العصر الحديث ، ١٧٨٩ - ١٩٥٠ ، ترجمة : أحمد نجيب هاشم ، وديع الضبع ، الطبعة الرابعة ، القاهرة : دار المعارف ، ١٩٦٤ .

وانظر : محمد فؤاد شكرى ، الصراع بين البورجوازية والإقطاع ، المجلدان الأول والثانى ١٩٥٨ ، المجلد الثالث ١٩٦٠ ، القاهرة ، دار الفكر العربى .

١٢- انظر : Mannheim, K: Ideology and Utopia, op. cit., p. 278.

١٣- راجع سلسة مقالاتنا : الأيديولوجية والتكنولوجيا ، مجلة الكاتب ، أعداد أغسطس وسبتمبر وأكتوبر ١٩٦٩ .

١٤- انظر : Chaterlet, F: Idéologie et Vérité, in : Lefebver, H. & Chatelet, F., Idéologie et Vérité, Les Cahiers du Centre d'Etudes Socialistes, No. 20., 15 Octobre 1962 1962, pp. 17-26.

١٥- انظر: Gurvitch, G: Etudes sur les classes sociales, paris: Editions Gonthier, 1966, pp. 54-56.

١٦- تبدو أهمية هذا المثل بالذات بالنسبة للنظرية الاجتماعية لأوجست كونت ، التى كانت تركز أساسا على مفهوم "النظام القائم" ، ومرد ذلك - كما سنرى بالتفصيل فيما بعد - إلى أن كونت كان ممثلا بارزا للطبقة البورجوازية فى عصره ، وبذل أقصى جهوده للحفاظ على مصالحها الطبقية .

١٧- يقصد بذلك كون العلوم الإنسانية والاجتماعية لا تستطيع - بحكم طبيعتها - أن تتحرر من استخدامها لتزييف الواقع الاجتماعى وتبريره من جانب الطبقات الاجتماعية المسيطرة . وهذا المعنى يشير إلى المشكلة المعقدة فى فلسفة العلوم الاجتماعية ، والتى تتعلق بموضوعية هذه العلوم : إمكان تحققها وشروطها . انظر بصدد هذه المشكلة :

Gibson, Q: The Logic of Social Inquiry, London: Kegan Paul, 1960.

١٨- من الجدير بالإشارة أن تصنيف جيريفتش لبعض الكتاب مثل سورل ومانهايم وكارين هورنى باعتبارهم اشتراكيين قد لا يكون صحيحا ، ويحتاج بالتالى إلى مناقشة المنطق الذى يقوم عليه ، نظرا لما هو معروف عن هؤلاء المفكرين والباحثين من بعدهم عن التطابق مع الخط الاشتراكى فى التفكير .

١٩- انظر : Gurvitch, G: op. cit., p. 56.

٢٠- انظر مزيدا من التفصيلات فى :

Chambre, H: Le Marxisme en Union Soviétique, Paris: Du Seuil, 1955.

٢١- انظر :

Lalande, A: Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie, Paris P. U. F., 7 éd., 1956. P. 458.

٢٢- Mannheim, K: op. cit., p. 49.

٢٣- لن نتعرض لهذه النقطة بالتفسير لأنها تخرج عن إطار هذا البحث . من يريد الاستزادة فى هذا الموضوع يستطيع أن يرجع إلى مقالاتنا السابقة المشار إليها عن "الأيديولوجية والتكنولوجيا" ، مرجع سابق .

٢٤- انظر:

Schaff, A: La définition fonctionnelle de l'idéologie et le probléme de la "fin du siécle de l' idéologie", in: L' homme et la Société, Rev., Inter. de rech et de synthése sociologiques, No. 4, 1967. pp. 49-69.

٢٥- انظر :

Cornu, A: Bergsonisme et existentialisme, in : Farber, M., (editor), L' activité philosophique contemporaine en France et Aux Etats-Unis, Paris: P. U. F., 1950, T. II.,pp. 164-183.

٢٦- ماركيوز ، العقل والثورة ، مرجع سابق ، ص٢٥٠ .

٢٧- أصبحت فكرة التقدم والنظريات التي صيغت لتفسيرها من الأفكار المحورية في القرن السابع عشر والثامن عشر . ويبدو ذلك واضحا في كتابات فرنسيس بيكون وديكارت . وإن كان الفيلسوف الفرنسي فونتنتيل (١٦٥٧-١٧٥٧) هو الذى قدم أول محاولة لإقامة نظرية عن التقدم بصورة متكاملة . ونجد نفس الاهتمام بفكرة التقدم عند تورجو ، وكوندورسيه ، وسان سيمون ، وأوجست كونت .

٢٨- الأعمال الكاملة لكنط . الجزء الرابع ، ص٩ مشار إليه في :

Goldman, L: Introduction á la philosophie de Kant, op. cit., p. 38.

٢٩- مشار إليه في : Goldman, L: op cit., p. 39 et ss.

٣٨- انظر : Descartes: Discours de la méthode, Paris: Flammation, 1927.

٣١- انظر : هـ . ماركيوز ، العقل والثورة ، ترجمة : فؤاد زكريا ، القاهرة : المؤسسة المصرية للتأليف والترجمة والنشر ، ١٩٧٠ .

٣٢- راجع : Le Senne, R: Introduction á la philosophie, Paris: Alcan, 1925, pp. 48-52.

٣٣- انظر عرضا نقديا شاملا للوضعية المنطقية في :

Cornforth, M: Science Versus Idealism, London: Lawrence & Wishart, 1946, pp. 167-226.

٣٤- انظر . Battifol. H., La Philosihie du Droit Paris : P. U. F., 1960, pp. 7-30.

٣٥- انظر في هذا الموضوع دراسة هامة :

Macbride S., Perspectives on the Information Society, Ibid., 80-85.

Walker, R. B. J: East wind, west wind: Civilization Hegemoines, and World Orders, in Walker, (Editor): Culture Ideology and World order, Boulder & London: Westview press, 1984.

٣٦- Wuthnow, R. et al: Culture Analysis, London: Routledge & Kegan Paul, 1984.

٣٧- انظر على سبيل المثال العدد الخاص الذى صدر عن حرب الخليج من مجلة إسبرى ، وكراسات الشرق :

Esprit & Les Cahiers de l'Orient, Contre la Guerre de Cultures, Juin, 1991.

٣٨- Lind, W. S: Defending Western Culture, Foreign Policy, No. 84, Fall 1991, pp. 40-50.

٣٩- انظر فى ذلك :

Wuthnow, R: Meaning and Moral Order, Explorations in Cultural Analysis, Berkely: U. of California Press 1987, 1-17.

٤٠- للمزيد من المعلومات حول "علم الاجتماع الأدبى" ، يمكن الرجوع إلى :

السيد يس ، التحليل الاجتماعى للأدب ، الطبعة الثالثة ، مكتبة مدبولى ، القاهرة ، ١٩٩٢ .

٤١- Memmi, A: problémes de la Sociologie de la littérature in: Gurvitch, O., Traité de Sociolgie, T. II. paris: P. U. F., 1963, pp. 299-314.

٤٢- Escrapit., R: Sociologie de la Littérature, Paris: P. U. F., 1946.

٤٣- انظر عرضا شاملا لأسلوب "دراسة الحالة" فى العلوم الاجتماعية : د . جمال زكى ، السيد يسن ، أسس البحث الاجتماعى ، القاهرة : دار الفكر العربى ١٩٦٣ ، ص ص ٢٦١ - ٣٠٣ .

٤٤- انظر : طه حسين ، الكاتب فى المجتمع الحديث ، خطاب ألقي بالفرنسية في المؤتمر الدولى للفنانين ، فينيسيا عام ١٩٥٢ ، ونشر فى كتاب أصدرته اليونسكو عام ١٩٥٤ ، بعنوان "الفن فى المجتمع المعاصر" ، ص ٧٢ - ٨٢ .

٤٥- انظر مرجعا رئيسيا بهذا الصدد :

Peyre, H: Les Générations littéraires, tableau récapitulatif des générations, Paris: Éditions contemporaines, 1948.

٤٦- Memmi, A: Problémes de la sociologie de la littérature in: Gurvitch, O., traité de sociolgie, Paris: P. U. F., 1964: pp. 299-314.

٤٧- Escrapi, R: Sociologie de la littérature, Paris: P. U. F., 1964.

٤٨- قدم بليخانوف فى كتابه المعروف "الفن والحياة الاجتماعية" تحليلا اجتماعيا متعمقا لأهم الظروف الاجتماعية التى أحاطت بنشأة وذيوع مذهبى "الفن للفن" و"الفن للحياة" وقد حلل الأدب الفرنسى فى القرن التاسع عشر ، لكى يدلل على سلامة التفسيرات التى توصل إليها .

انظر بهذا الصدد :

Schucking, L. L: The sociology de la litterary taste, 2 ed., London: Routledge and Kegan Paul, 1966.

Plékhanov, O: L'art et la vie sociale, Paris: Éditions sociales, 1949, pp. 91-145.

٤٩- انظر : Lalo, C: Notions d'Esthétique, Paris: P. U. F., 5 em éd., 1946, 76-78.

٥٠- Goldman, L: Nouveau roman et réalite, in: Goldman, L., Pour une sociologie du roman, Paris, Gallimard, 1960, pp. 183-209.

٥١- انظر : د. فاطمة موسى ، "صورة البطل فى الرواية الإنجليزى الحديثة" فى كتابها : بين أدبين ، دراسات فى الأدب العربى والإنجليزى ، القاهرة : مكتبة الأنجلو المصرية ، ١٩٦٥ ، ص ٣٨ - ٤٨ .

٥٢- انظر: Leo-Lunthal: Literature, Popular culture and society, 1961, pp. 155-156.

الفصل الثالث

التيارات الثقافية - السياسية فى المرحلة الليبرالية

(شهادات لبعض المفكرين)

فؤاد السعيد *

عقدت هيئة البحث عددا من اللقاءات الفكرية مع مجموعة من كبار المفكرين المصريين** الذين شهدوا وعايشوا جانبا من المرحلة الليبرالية . ودار الحوار معهم حول الملامح الأساسية للمناخ الثقافى خلال هذه المرحلة الهامة فى تاريخنا الثقافى والتى تشكلت فيها المحددات الأساسية التى حكمت تطور المناخ الثقافى فى مصر خلال المراحل التاريخية التالية وربما حتى اللحظة الراهنة .

حرصت هيئة البحث على أن تمثل المجموعة المختارة - قدر الإمكان - التيارات الثقافية - السياسية البارزة فى المناخ الثقافى المصرى عموما : التيار الليبرالى والإسلامى والاشتراكى والقومى . طرحت هيئة البحث على هذه المجموعة - كلٌ على حدة - عددا من التساؤلات الأساسية كما يلى :

* باحث مساعد ، المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية .

** تضمنت قائمة المفكرين شهود المرحلة الليبرالية الذين التقت بهم هيئة البحث ، كلٌ على حدة ، السادة (الأسماء مرتبة هجائيا) : الأستاذ إبراهيم فرج ، الدكتور إسماعيل صبرى عبد الله ، الأستاذ توفيق الشاوى ، الدكتور شكرى عياد ، الأستاذ فريد عبد الخالق ، الدكتور فؤاد مرسى ، الدكتور عبد العظيم أنيس ، الأستاذ مأمون الهضيبى ، الأستاذ محمد عودة ، الأستاذ محمود أمين العالم .

١ - هناك خلاف حول التأريخ لبداية النهضة الحديثة فى مصر ، هل بدأت بفعل عامل خارجى هو قدوم الحملة الفرنسية ؟ أم أن هذه النهضة تعود إلى ماقبل ذلك ؟

٢ - ماهو توصيفكم للاستجابات التى قدمها الفكر المصرى إزاء النموذج / التحدى الغربى ممثلا فى الحملة الفرنسية ؟ ومن هم أبرز ممثلى هذه الاستجابات وأهم الأعمال المعبرة عنها ؟

٣ - كيف ترون أشكال الجدل والتناقض والتفاعل بين تلك الاستجابات المختلفة ؟

٤ - ماهو تقديركم للإشكالية الفكرية الأساسية للمرحلة الليبرالية ؟ وماهى أبرز القضايا الثقافية التى أثيرت خلالها ؟

٥ - هل نشأت ليبرالية حقيقية فى مصر على المستوى الاقتصادى والاجتماعى والسياسى والثقافى ؟ ولماذا تعثرت التجربة الليبرالية ثم انتهت بسهولة مع ثورة يوليو ١٩٥٢ ؟

وبالإضافة للموضوعات السابقة تطرق الحوار إلى العديد من الموضوعات التى استحدثها المتحاورون من قبيل الآثار التى تركتها الحملة الفرنسية على مصر وبعض الظواهر الفكرية اللافتة للنظر مثل ظاهرة تحول العديد من كبار المفكرين الليبراليين إلى الاهتمام بالقضايا الإسلامية ..... إلى غير ذلك من الموضوعات والقضايا الثقافية خلال المرحلة الليبرالية .

الحملة الفرنسية والنهضة المصرية الحديثة

أظهرت الحوارات حدوث تحول لافت للنظر فى فهم النخبة الثقافية فى مصر لهذه المسألة ، فبعد أن كان المتواتر على ألسنة قطاع كبير من ممثلى هذه النخبة -

وتحت تأثير أدبيات الاستشراق - أن النهضة المصرية بدأت مع الحملة الفرنسية التى مثلت صدمة حضارية للمصريين ، كما قدمت نموذجا يحتذى عندما أتت لتجد مصر فى حالة تخلف وخراب على كافة المستويات.. ففى مقابل هذه الرؤية يلاحظ وجود ميل كبير لدى المتحاورين للتأكيد على وجود إرهاصات داخلية ملموسة لنهضة داخلية قبل قدوم الحملة إلى مصر .

ويقدم هذا التحول فى فكر النخبة المصرية نموذجا ناصعا على الدور المركزى الذى يمكن أن يلعبه التطور المنهجى فى بعض العلوم فى إعادة تشكيل وعى الأمة (ومثقفيها) بهويتها وتاريخها، فحتى وقت قريب اقتصرت دراسة الفترات التاريخية السابقة على الحملة الفرنسية على المستوى السياسى دون التعمق فى الجوانب الاقتصادية والاجتماعية والثقافية للحياة اليومية المصرية ، وهى الجوانب التى أصبحت مركز الاهتمام فى الاتجاه المعاصر لدراسات "التاريخ الاجتماعى" .

وإذا كان بعض مثقفينا قد اهتموا منذ سنوات بمنهجيات "التاريخ الاجتماعى" التى وصلت إلينا عبر مدرسة الحوليات وكتابات رائدها الفرنسى فرنان بروديل ، فإن أول الدراسات التى طبقت هذه المنهجية على هذه الفترة من تاريخنا المصرى كانت دراسات المؤرخ الفرنسى أندريه ريمون ، وخاصة عمله الرائد "الحرفيون والتجار فى القاهرة خلال القرن الثامن عشر" ثم أعمال المؤرخ الأمريكى بيترجران وخاصة "الجذور الإسلامية للرأسمالية" ، إضافة إلى الدراسات المصرية الرائدة لعبد الرحيم عبد الرحمن عبد الرحيم وغيره من المؤرخين المصريين الذين أولوا التاريخ الاجتماعى لتلك الفترات اهتماما كبيرا خلال السنوات الأخيرة .

ويتضح تأثير هذا الاتجاه الجديد فى دراسة التاريخ المصرى فيما طرحه

المتحاورون ، ففى ذات الاتجاه أكد فؤاد مرسى على أهمية إعادة النظر فى طبيعة ووزن النشاط التجارى فى مصر قبل قدوم الحملة الفرنسية ، فهذا النشاط - على عكس مايذهب التصور الكلاسيكى - لم يكن مجرد تجارة "ترانزيت" تعبر من خلالها المواد الخام والبضائع الآتية من الشرق إلى الغرب أو العكس ، بل كانت هناك طبقة تقوم بدور الشريك الكامل فى التجارة من خلال تصدير منتجاتها من مراكز الصناعة فى دمياط ورشيد والمحلة الكبرى وغيرها ، كما كانت الواردات ترد خصيصا لمصر ، لا لتذهب عبرها إلى مناطق أخرى من العالم .

ويرى إسماعيل صبرى عبد الله أن هذه الطبقة كانت قد وصلت ، قبل قدوم الحملة الفرنسية بفترة طويلة ، إلى مستوى يماثل - دون مبالغة - مستوى البرجوازية الألمانية فى نفس الوقت ، حيث تطلعت هذه الطبقة إلى توحيد السوق لأول مرة .

ويضيف محمود أمين العالم أن هذه التركيبة الاقتصادية - الاجتماعية كانت فى مرحلة الصياغة والتشكل ، فالتدخل الخارجى للحملة الفرنسية جاء فى وقت كانت مصر فيه على وشك "الهيكلة" . ويرى العالم أن هذا التدخل أعاق العملية التاريخية للتطور الرأسمالى الطبيعى آنذاك ، مما جعله ينشأ تابعا مجهضا للأسف .

وفى المقابل ، لايميل شكرى عياد لهذا التفسير ، ويرى أنه ليس من الضرورى أن ننظر لإرهاصات النهضة فى تلك الفترات كتكون لطبقة برجوازية ، أو كنتيجة لتطور فى البنية التحتية للمجتمع . ويرجع عياد النهضة إلى نمو المشاعر الدينية والقومية والإنسانية التى تجسدت فى العديد من الإنجازات البارزة فى مجالات الفكر والثقافة والفنون .

وعلى مستوى رصد التطور السياسى ، يشير إسماعيل صبرى عبد الله إلى سعى الطبقة البرجوازية للتخلص من النظام المملوكى بهدف توحيد السوق ، وأن النضج السياسى لهذه الطبقة وصل إلى حد طرح فكرة أن يعهد الشعب بالحكم إلى ملك تتم محاسبته إذا أخل بتعهداته ، وكانت هذه هى قضيتهم مع على بك الكبير ، الذى اعتبره محمد عودة صاحب أول مشروع سياسى حضارى لاستقلال مصر قبل الحملة بربع قرن تقريبا ، فإلى جانب نظام الحكم المتطور الذى وضعه ، كانت له رؤية إستراتيجية ناضجة للدور المصرى فى المنطقة ، يمكن اعتبارها أول سياسة خارجية متكاملة لمصر ، كما حاول دائما أن يسخر الموازين الدولية لصالحه فى مواجهة الدولة العثمانية .

وأشار العديد من المتحاورين إلى بعض المظاهر التى تدل على حيوية الوعى السياسى الذى وصل إلى ذروته مع الثورة الهمامية فى صعيد مصر والتى طالبت بتطبيق الشورى ، مما حدا بالطهطاوى إلى مقارنتها بثورة ١٨٣٠ فى إنجلترا وبالمفاهيم الحديثة للحرية والديمقراطية والمساواة فى إنجلترا وفرنسا . وكانت انتفاضة العلماء والجماهير التى قادها عمر مكرم إلى القلعة استمرارا لهذه الحيوية ، مما أثمر كتابة "الحجة" التى كانت تقارن عادة "بالماجناكارتا" .

وعلى المستوى الفكرى ، يشير شكرى عياد إلى موسوعات السيوطى والمقريزى والقلقشندى وتطور فن العمارة وخاصة فى العصر المملوكى ... إلخ ، ويشير إسماعيل صبرى عبد الله إلى أهمية بروز تيار تجديدى داخل الأزهر عبر عنه الشيخ حسن العطار ، بينما ركز محمود أمين العالم على ظاهرة التنوع الفكرى خلال هذه المرحلة ؛ ففى مقابل العطار وتجديده الدينى ، نجد مفكرا متنورا مثل إسماعيل الخشاب ، كما نجد مؤرخا ومفكرا كالجبرتى فى نفس الوقت .

وبالرغم من تأكيد ممثلى التيار الإسلامى فى الحوارات على أولوية دور العوامل الداخلية فى النهضة المصرية ، إلا أن هذا التأكيد لايتم التدليل عليه بالمعلومات أو التحليلات التاريخية حول هذه المرحلة من تاريخنا ، بل يستند إلى الاعتقاد بمبدأ عام يقضى بأن التدخل الخارجى (الوافد) عادة مايكون معوقا لحركة النهضة الداخلية ، وأن النظرة الأوربية لتاريخنا تتجاهل أصالتنا وأسبقية نهضتنا التى ترجع إلى القرن السابع عشر الميلادى ، وهى الرؤية التى عبر عنها توفيق الشاوى فى الحوار . فالتناول التاريخى من هذا المنظور يستند إلى المبادئ العامة ، والقفز إلى نهضة الإسلام الأولى دون دراسة لتاريخنا القريب . ولكن الإنصاف يقتضى الإشارة إلى أن هذه الطريقة فى النظر إلى تاريخنا يتم تجاوزها فى السنوات الأخيرة حيث برز اتجاه لدراسة التاريخ الواقعى للمراحل التاريخية المتاخمة لزمننا الحاضر وبالذات المرحلة العثمانية من منظور إسلامى * . وهو الاتجاة الإيجابى الذى يتيح فرصة أكبر للحوار والفهم المتبادل بين الاتجاهات المختلفة فى المناخ الثقافى المصرى الراهن .

وفى المقابل وعلى هامش هذا التوجه العام الذى يؤكد على أن النهضة المصرية الحديثة إنما بدأت بفعل إرهاصات للتطور الداخلى ، ظهر فى الحوارات تأكيد على أن مصر كانت دائما منفتحة على الخارج وأنها لم تنعزل أبدا ، كان الانفتاح على اليونان وكان الاحتكاك أثناء الحملات الصليبية وكان الانفتاح

* من النماذج البارزة المعبرة عن هذا الاتجاه المشروع البحثى الضخم الذى أشرفت عليه نادية مصطفى محمود وأصدره المعهد العالمى للفكر الإسلامى ، تحت عنوان "العلاقات الدولية فى التاريخ الإسلامى" .

وبالنسبة للمرحلة العثمانية على وجه الخصوص انظر :

محمود ، نادية مصطفى (محرر) : العلاقات الدولية فى التاريخ الإسلامى ، الجزء الحادى عشر : العصر العثمانى من القوة والهيمنة إلى بداية المسألة الشرقية ، القاهرة ، المعهد العالمى للفكر الإسلامى ، ١٩٩٦ .

مستمرا عن طريق العلاقات التجارية وخاصة مع إيطاليا وأنها كانت دائما علاقات صحية ومفيدة ...، ويصل هذا التوجه إلى القول بأن النهضة بدأت بفعل العامل الخارجى وهو نفس ما أحدثه قدوم نابليون لإيطاليا وروسيا وألمانيا التى يؤرخ لنهضاتها الحديثة عادة بقدوم نابليون الذى كان أداة من أدوات التاريخ . وبذلك فقد كان العامل الخارجى حاسما إلا أنه وقع على تربة خصبة وهى الإرهاصات القائمة مما أدى إلى نموها (محمد عودة) .

وتأتى الصياغة النظرية لهذه الرؤية على لسان الدكتور شكرى عياد الذى يرى أن مصر والمنطقة العربية عموما تؤلف مع أوربا منطقة واحدة تقريبا منذ الإسكندر الأكبر إلى وقتنا هذا ، وليس هناك غربة بيننا وبينهم ومن أجل هذا يكون الصراع بيننا ضاريا كعادة الصراع داخل البيت الواحد ، ويقارن هذا الوضع بالصراع الثقافى الأقل حدة بين النموذج اليابانى والنموذج الأوروبى اللذين ينتميان لمنطقتين حضاريتين مختلفتين .

آثار الحملة الفرنسية

برز اتجاه عام يرى أن الحملة الفرنسية كانت بمثابة الصدمةالحضارية التى جعلت الأمة تفيق بعد طول موات ونبهتها إلى أن (الآخر الحضارى) قد حقق نهضة حديثة سريعة ينبغى ملاحقتها والتنبه لخطرها فى ذات الوقت .

وأكد الأستاذ محمد عودة على أن نابليون لم يجئ إلى مصر غازيا بقدر ماجاءها لتأسيس إمبراطورية فى الشرق تشمل البحر المتوسط وفرنسا ، مما دعاه لإحضار مائتى عالم لوضع الأساس الحضارى والنظامى لهذه الإمبراطورية .. ومن هذا المنظور كانت آثارها الثقافية والفكرية كبيرة من خلال حواراته وحوارات ضباطه (كافاريللى وغيره) مع العلماء والتجار ، وهو الحوار

الذى استهدف تكوين طبقة برجوازية من العلماء والتجار تكون عماد الحكم فى مصر الذى سينطلق لبناء هذه الإمبراطورية الشرقية .

ويشير الدكتور شكرى عياد إلى تأثر المصريين باحترام الفرنسيين للدستور وللقانون وهو ما اتضح فى المحاكمة القانونية لسليمان الحلبى بعد قتله لكليبر على سبيل المثال .

وبينما يرى أحد ممثلى التيار الإسلامى فى الحوارات (فريد عبد الخالق) أن الحملة أعطت دفعة محفزة للخروج من حالة الجمود والركود الفكرى والاعتماد على النقل لا العقل يميل ممثل آخر لنفس التيار (مأمون الهضيبى) إلى أن الحملة لم تتغلغل بالدرجة الكافية فى حياة المصريين وأنها لم تقدم نموذجا جديدا للمصريين وأن فكرة كسيادة القانون هى فكرة يعرفها الإسلام قبل الغرب بقرون ، بل إن الشريعة فى الإسلام تعلو على الحاكم ولاترتبط به وهو المفهوم الذى طالما حمى الأمة من استبداد الظالمين .

ويشير إسماعيل صبرى عبد الله إلى الأثر الخاص بالإحساس بضرورة إعادة تنظيم جهاز الدولة ، فالذى هزم المماليك أمام الفرنسيين ليس نقص الشجاعة وإنما التفكك المملوكى إزاء النظام الفرنسى الصارم ، أما الأثر الثانى فيتمثل فى الأثر العلمى والإحساس بضرورة الاستفادة من العلم الغربى وهو ما أثمر أسماء هامة مثل العالم "الفلكى باشا" وعالم الطب "محمد بيومى" أما الأثر الثالث فيتمثل فى النزوع نحو إنكار الظلم والرغبة فى العدل والمساواة أمام القانون .

ويميل الشهود إلى أن رد الفعل الإيجابى على الحملة قد تجسد مع محمد على الذى كان يهدف إلى إقامة مملكة مصرية عربية حديثة فى المنطقة ، وكوّن نخبة فنية ساهمت فى النهضة بنفس قدر مساهمة الطهطاوى ورجال الفكر .

الاستجابة الإسلامية العقلانية التجديدية

وهى الاستجابة التى قامت على التوفيق بين المفاهيم الغربية والمفاهيم الإسلامية بما لايتعارض مع أصول الإسلام متحررة من سلفية التيار الإسلامى التقليدى ، ويمثل هذه الاستجابة الطهطاوى ثم الأفغانى ومحمد عبده ، وبينما يميل فريد عبد الخالق إلى اعتبار حسن البنا هو الوريث لهذا التيار يرى محمود أمين العالم أن وريثها الفكرى الحقيقى هو إسماعيل مظهر فى التطور الأخير لحياته الفكرية والذى حاول فيه الربط بين الفكر العلمانى والفكر الدينى .

ويرى محمد عودة أن هذا التيار الإسلامى التجديدى كان استمرارا للتراث العربى الزاهر حيث حاول هذاالتيار تنقية الدين من الخرافات وتم فتح باب الاجتهاد مع فتح الباب لأخذ ماهو مفيد من الغرب .

ويرى محمود أمين العالم أنه بالرغم من السمة التوفيقية البارزة فى هذا التيار ، فإن العقلانية كانت القوة المحركة عند الطهطاوى حيث كان يوظف القرآن والسنة من أجل عمارة الدنيا .

وكان هذا الجيل هو الذى ساهم فى بناء نهضة محمد على ، ومن الأسماء البارزة محمد عبده وشكرى باشا الذى درس الحقوق ومصطفى بهجت المهندس العالمى فى الرى وشريف باشا الذى درس الإستراتيجية وكان أول رئيس وزراء دستورى فيما بعد وحسن باشا الإسكندرانى أكبر أمير فى البحرية .

ويرى محمد عودة أن إقامة الأفغانى لعشر سنوات فى مصر كانت أهم حدث ثقافى آنذاك حيث كان الخديوى إسماعيل يريد أن يواجه به السلفيين وأن الأفغانى قد استطاع فعلا أن يخلق أساس الفكر البرجوازى الوطنى الإسلامى ووضع أساس الثورة الوطنية فى مصر وربما فى الشرق كله .

وفى المقابل يرى عودة أن محمد عبده لم يكمل مهمة الأفغانى حيث

استخدمه الإنجليز لصالحهم ونجحوا في ذلك بسبب إصلاحيته .

الاستجابة السلفية

ولكن الأمر اللافت للانتباه في هذه الحقبة هو سيادة الاستجابة الإسلامية العقلانية التجديدية وقدرتها على منع انتشار التيارات السلفية المحيطة : الوهابية والسنوسية والمهدية ، ولولا ذلك لكانت قد انتشرت كما انتشرت الطريقة الشاذلية -الآتية من المغرب - في مصر في عصر الضعف المملوكي (الدكتور إسماعيل صبري عبدالله) .

وفي المقابل يرى محمود أمين العالم أن السلفية الوهابية قد نجحت بالفعل في الوصول إلى مصر مع رشيد رضا تلميذ محمد عبده الذي انحرف عن عقلانية أستاذه وأصبح فكره "ملكيا" وأن هذا الفكر كان هو الجذر الذي قامت عليه حركة الإخوان المسلمين في عام ١٩٢٨ .

وعلى العكس من هذا الفهم ، يرى فريد عبد الخالق أن حسن البنا قد استوعب عصره والإنجازات الفكرية للسابقين عليه في سبيل الجمع بين أصالة الإسلام وبين العصرية والتحديث ، فكان خلفا للطهطاوي ومترجماته والكواكبي ورفضه للاستبداد وجمال الدين الأفغاني وثوريته ... وهو ماحدا به إلى الإقرار بالديمقراطية والترشيح للبرلمان ... إلخ ، وأكد على أن البنا لم يقر انحرافات "النظام الخاص" وكان يعتبره نظاما موجها للعدو الخارجي فقط (الإنجليز) وقال إن علاج انحرافات هذا الجهاز لايكون إلا بحل الجهاز نفسه ، ووصف أعضاءه بأنهم "ليسوا إخوانا وليسوا مسلمين" .

الاستجابة العقلانية السياسية الليبرالية

وتبدأ مع لطفي السيد وتمتد إلى طه حسين ومدرسة كبيرة من المفكرين

الليبراليين : محمد حسين هيكل (قبل تحوله الإسلامى) ومنصور فهمى .. إلخ ، وكانت السمة المميزة لهذه الاستجابة الاعتقاد بأن الليبرالية والاندماج فى المشروع الثقافى الغربى وتقليده هو السبيل الوحيد للنهضة . وكان الطهطاوى يرى أن هناك سلطتين فى المجتمع المصرى ، سلطة فعلية هى سلطة الاحتلال وسلطة شرعية هى سلطة الخديوى ، وأن على المصريين إقامة سلطة ثالثة بينهما هى سلطة الأمة تتعاون معهما وتسعى لأن تنمو بوجودهما (محمود أمين العالم) .

ويشير الدكتور فؤاد مرسى إلى أن هذا التنوير الليبرالى كان يعتمد على قاعدة مادية تمثلت فى التكوينات الرأسمالية التى تشكلت مع نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين ، ثم وعى الطبقة البرجوازية لذاتها كطبقة .

وإذا كانت ثورة ١٩١٩ ثم دستور ١٩٢٣ قد عبرا عن تلك النزعة الليبرالية على المستوى السياسى ، فقد عبر عنها طلعت حرب اقتصاديا حيث كان طموحه يتمثل فى تكوين تراكم رأسمالى مصرى يستطيع إقامة رأسمالية مصرية صناعية ، ونجح بالفعل فى إقامتها بسبب احتضان المصريين لبنك مصر من خلال تراكم الإيداعات .

ويرى إسماعيل صبرى عبد الله أن هذا المشروع الليبرالى على النمط الغربى (من لطفى السيد إلى طه حسين) كان يعكس رفض الارتباطات العربية أو الإسلامية العثمانية والنزوع للاقتراب من الغرب الليبرالى وهو ماتجسد بوضوح مع ظهور فكرة انتمائنا للحضارة المتوسطية فى كتاب "مستقبل الثقافة فى مصر" لطه حسين .

وبينما يدافع شكرى عياد عن هذا النزوع نحو الغرب الليبرالى والذى كان يهدف لتحقيق التقدم بنفس المنهج الذى تقدمت به أوربا فإن محمد عودة يرى أن

الإنجليز قد أنشأوا حزب الأمة ليقوم بحركة سياسية وقائية وأصدروا "الجريدة" ووضعوا على رأسها أحمد لطفى السيد للدعوة للقومية المصرية الليبرالية لمحاربة دعوة الجامعة الإسلامية ، فبالرغم من استثارة دعوة لطفى السيد إلا أنها تمت بالاتفاق مع كرومر وكان لطفى السيد عضوا دائما فى وزارات الأقلية وكل وزارات القصر ، وكان قاسما مشتركا فى كل الوزارات اللا شعبية واللا دستورية .

الاستجابة العلمية الاشتراكية

حرص إسماعيل صبرى عبد الله على إبراز التيار العلمى ودعا إلى عدم التركيز فقط على التيارات الفكرية والثقافية التى أثرت فى المناخ الثقافى فى الحقبة الليبرالية ، وأشار إلى ترجمة إسماعيل مظهر لكتاب داروين "قانون الارتقاء الطبيعى" وإلى ظهور سلامة موسى فى هذا الجو العلمى ، وكان إنجازه الهام هو محاولة تطبيق قوانين العلم على المجتمع والسياسة ، ثم ظهور جماعة أنصار سان سيمون "فيلسوف التصنيع فى العالم" ، الذين أرادوا تطبيق أفكارهم فى مصر فأنشئوا القناطر الخيرية ومشروعات الرى والصناعة ، وكانوا أول من بحث مشروع قناة السويس لأنهم كانوا أصحاب رسالة ولم يكونوا مجرد وكلاء لشركات دولية وهو ماأدى إلى دخول مفاهيم العلم الطبيعى والتكنولوجيا إلى مصر بطريقة صحيحة .

وبينما أشار عبد العظيم أنيس إلى أن سلامة موسى لم يكن ثوريا بل كان متأثرا بالفابية ، أشار فؤاد مرسى إلى دور سلامة موسى فى إبراز البعد الاجتماعى الحقيقى للحركة الوطنية وإسهامه فى انتقال الليبرالية من البرجوازية إلى الديمقراطية الاشتراكية ، وعلى المستوى الأدبى أضاف سلامة موسى أسلوبا

جديدا يخلو من "الأرابيسك" الذى نجده عند طه حسين ومن "التقعر" الذى نجده عند العقاد ، كما تمت الإشارة إلى بدايات طرح النظرة المادية من خلال شبلى شميل وفرح أنطون .

وفيما يتعلق بالبداية الحزبية للاتجاه الاشتراكى فى مصر يشير عبد العظيم أنيس إلى أنها كانت رد فعل لثورة ١٩١٧ وإنشاء "الكومنترن" وبداية لينين فى التجنيد فى المستعمرات وأن هذه العملية اتجهت فى البداية إلى عمال الدخان والنسيج حتى تكون الحزب الاشتراكى عام ١٩٢٠ الذى تغير اسمه إلى الحزب الشيوعى .

ويرى محمود أمين العالم أن وجود العناصر الأجنبية فى التيارات اليسارية آنذاك أضعف العمق الجماهيرى لها وهى العناصر التى تم التخلص من تأثيرها فى أوائل الخمسينيات ، وأن هذه التيارات كانت تتسم بعدم وضوح الخط الفكرى والسياسى وأنه تم فرض العديد من المواقف عليها بسبب اتصالها بالدولية الاشتراكية الثالثة مما أدى إلى حدوث انقسام رغم أن برنامج الحركة كان واعيا وخاصة فيما يتعلق بالفلاحين .

وأخيرا كانت هناك إشارات لتلك الاستجابة المحدودة التى يمكن أن نسميها "الاستجابة التغريبية" وتمثلها تلك الأقلية من المفكرين الذين اعتقدوا أن حضارتنا قد ماتت وأن ما بقى منها إنما يمثل تراثا حقيرا لايمكن بعث الحياة فيه من جديد ، وانبهروا بأوربا (فرنسا بوجه خاص) وقالوا بأن علينا أن نحذوا حذوها فى كل مجالات حياتنا ، ويمثل هذا التيار يعقوب صروف وجورجى زيدان وفارس نمر وشبلى شميل .

الجدل والتناقض بين التيارات الرئيسية

أشار محمود أمين العالم إلى وجود قدر كبير من التداخل بين الاستجابات الفكرية المختلفة خلال الحقبة الليبرالية ، فعلى سبيل المثال تضمنت عقلانية الطهطاوى جذرا دينيا واضحا ، كما تضمنت ليبرالية لطفى السيد نفس الجذر الدينى ..إلخ ..

وكان هناك اهتمام من قبل الشهود ببعض العلاقات بين التيارات ، مثل العلاقة بين حزب الوفد والتيار اليسارى ، حيث يرى إبراهيم فرج أنها كانت علاقة ودية للغاية لدرجة وجود الطليعة الوفدية داخل الوفد وكانت عبارة عن شباب يسارى يحتضنهم النحاس شخصيا وكان على رأسهم عزيز فهمى ومصطفى موسى ونفى وجود خلافات بينهم وبين فؤاد سراج الدين آنذاك .

فى المقابل قدم الشهود من التيار اليسارى نقدا ذاتيا حيث يرى عبد العظيم أنيس أن القضية الوطنية والدور الذى يمكن أن تلعبه البرجوازية الوطنية لم تكن أمورا واضحة عند التيار اليسارى آنذاك فى مقابل تركيزه على القضية الاجتماعية فقط.

ويشير محمود أمين العالم إلى وقوع تيار اليسار فى خطأ القول بتوجيه الضربة الرئيسية لا إلى العدو الرئيسى وهو الاستعمار ولكن إلى مايعوق هذه الضربة ألا وهو الفكر البرجوازى للوفد ، وهو الموقف الذى تم العدول عنه فى الأربعينيات وتم التوجه للقناة لتوجيه الضربة للإنجليز ، كما أشار العالم إلى عدم وجود توازن فى فكر اليسار آنذاك بين الاهتمام بالصراع الطبقى والصراع الوطنى مما أدى إلى حدوث انقسام بصدد مسألة تقسيم فلسطين ، وهو ما كان موقفا غيرصحيح من وجهة نظره . وأشار أخيرا إلى نوع من الخلل فى العلاقات مع القوى السياسية الأخرى مثل محاولة استقطاب طليعة يسارية من داخل حزب

الوفد بينما كان الموقف الأكثر نضجا من وجهة نظره هو التحالف مع الوفد واحترامه كحزب وتقويته ضد العدو المشترك .

وفيما يتعلق بعلاقة الاستجابة الإسلامية بثقافة الغرب يرى شكرى عياد أن التناقض بينهما لم يوجد إلا بعد الاحتلال البريطانى ، وإن ظل التفاعل مع الثقافة الغربية مستمرا منذ الطهطاوى وعبده وحتى أمين الخولى الذى صاغ فهمه فى مقولة "تجديد التراث لا تبديده" وأن أول هذا التجديد هو "قتل القديم فهما" .

الإشكاليات والقضايا الثقافية

تراوحت وجهات نظر الشهود حول تحديد الإشكالية الثقافية الأساسية للحقبة الليبرالية بين الإشكاليات التالية : الاستقلال وتجسيد الروح الوطنية – السبيل إلى تحقيق النهضة والإصلاح – تحديد الهوية ، وكان هناك ميل عام لاعتبار الحرية وخاصة حرية الفكر هى السمة المميزة للمناخ الثقافى ، كما احتلت قضايا التعليم والتنوير الفكرى وترجمة أهم مصادر الفكر الأوربى مكانة هامة فى الشهادات .

فيما يتعلق بقضية الهوية ، فبعد قرون من حسم انتماء المصريين لدار الخلافة ، أقام لطفى السيد أول قطيعة مع الفكر السائد (الجامعة الإسلامية) ونادى (بالجامعة الوطنية) وكانت هذه بداية يقظة البرجوازية الوطنية لحل مشكلة مصر (والسودان) بعيدا عن إطار الجامعة الإسلامية التى نظر إليها باعتبارها طريقا غير عملى (عبد العظيم أنيس) وطرح لطفى السيد شعار "مصر للمصريين" ، وربط المصرية بالفكر الأوربى .

ويرى محمد عودة أن تأكيد الهوية المصرية كان سمة الثورة الثقافية التى

كان هدفها مملكة مصرية دستورية مستقلة فى مواجهة كرومر وأفكاره التى تنكر وجود شعب مصرى وأنه مجرد خليط من الشعوب ، وأن مصر مجرد حقيقة جغرافية لا أكثر .. وتمثل الرد "المصرى" فى إنشاء الجامعة الأهلية وتأكيد "المصرية" فى النحت (مختار) والتصوير (محمود سعيد) والموسيقى المصرية (سيد درويش) والرواية المصرية (توفيق الحكيم ونجيب محفوظ) .. أى اكتشاف أصالة الهوية الثقافية والوطنية المصرية إضافة إلى عدم الحماس للفكرة العربية آنذاك ، وكانت عبارة سعد زغلول الشهيرة (صفر + صفر = صفر) .

أما فكرة "الهوية القومية العربية" - والتى كانت ازدهرت فى الشام - فلم تظهر بوضوح فى مصر إلا مع ساطع الحصرى فى الأربعينيات ، وفى المقابل يرى محمود أمين العالم أنه على الرغم من صحة هذه النظرة إلا أن جذور الفكرة القومية العربية فى مصر تعود إلى أواخر القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين ، ومن الأسماء الهامة فى هذا الصدد محمد على علوبة وأنيس صايغ وهو فلسطينى أصدر كتابا هاما عن الفكرة العربية فى مصر - ثم إنشاء جامعة الدول العربية فى عام ١٩٤٥ ، كما أن كل شعر شوقى وحافظ وغيرهما من الشعراء المصريين كان ينطلق من خلفية ثقافية عروبية إضافة إلى مظاهرات الطلاب التى كانت بسبب قضايا عربية فى أحيان عديدة .

ويذهب العالم - خلافا مع ما هو سائد - إلى أن الفكر القومى العربى قد تبلور مع عبد الرحمن الكواكبى ، فبالرغم من وجود الجذور الإسلامية فى فكره ووجود البعد الليبرالى فى كتابه "طبائع الاستبداد" إلا أن القضية الجوهرية التى تشكل توجهه الفكرى هى قضية العروبة التى تتضح فى كتابه "أم القرى" الذى كان يدعو إلى إقامة خلافة عربية مقرها "مكة" .

وأشار عبدالعظيم أنيس إلى إرهاصات لتعاطف محدود مع الفكرة العربية

بعد الاحتلال الغربى للمشرق العربى ، وكان ذلك فى حزب الأحرار الدستوريين (محمد على علوبة وغيره) حيث كانت بعض عناصر الحزب تأمل فى كسب بعض النفوذ عن طريق المشرق ، كما أشار إلى محاولات بعثية لتجنيد عناصر مصرية وإلى أنه لايمكن الحديث عن تيار عروبى على المستوى السياسى والجماهيرى إلا بعد ثورة يوليو ١٩٥٢ .

وكانت قضية "الوحدة الوطنية" من القضايا الواضحة فى الذهنية المصرية العامة فى تلك الحقبة ، ويرجع محمد عودة بدايات الوجود القبطى الوطنى فى مصر إلى اتساع أفق الأفغانى الذى كان أول من أسس "الثقافة الإسلامية العلمانية" فكان مجلسه يضم أقباطا ويهودا ، ومنهم مجموعة الأقباط التى شاركت فى الثورة العرابية ، وكان هذا أول دخول للأقباط فى الحياة السياسية المصرية بعد أن كان وجودهم يقتصر على الحياة المالية ولكنهم دخلوا مجلس النواب وكانت منهم أسماء لامعة مثل جرجس عبد الشهيد .

وأشار إبراهيم فرج إلى أن النظام الليبرالى كان النظام الأمثل الذى أمكنه أن يحكم الشعب بكافة فئاته ، وأشار إلى بروز مفكرين أقباط أمثال واصف غالى (مفكر الأقباط الأول آنذاك) وويصا واصف ومكرم عبيد وعزيز ميرهم ، وغيرهم .

وكان من السمات الأساسية لتلك المرحلة عودة الحياة لما يمكن أن نسميه "بالثقافة الشعبية"، تلك التى كانت قد ماتت منذ عبد الله النديم ، فبعد سنوات من سيادة مفهوم نخبوى للثقافة باعتبارها نوعا من الترف يكاد يرادف الأدب الرفيع تحديدا ، برزت كتابات شعبية منها المجلات الفكاهية والشعر الفكاهى والصحافة الفكاهية ومن أمثلة الثقافة الشعبية التى اهتمت بالناس مجلة كان يصدرها سيد قطب - قبل تحوله الإخوانى وكان محمود حسن إسماعيل ينشر فيها أشهر

أشعاره الشعبية (أغانى الكوخ.. إلخ) ومنها أيضا أزجال بيرم التونسى وغيره .

وواكب هذا المناخ أشكال من التعبير الشعبى الذى كان يسخر من نمط الحياة الغربية ومظاهرها فى الوقت الذى شهد انصرافا عن لباس المشايخ وإقبالا على اللباس الغربى العملى (شكرى عياد) .

وفى نفس الوقت نشأت العديد من الجماعات والجمعيات الأهلية فى كافة المجالات مثل جمعية الأمناء ومدرسة الديوان ورابطة الأدب الحديث وجمعية هدى شعراوى والاتحاد النسائى والعديد من الجمعيات الخيرية فى العاصمة والمحافظات ، ويفسر إسماعيل صبرى عبد الله ظهور هذه الجمعيات الأهلية بأنها تعكس رغبة عامة فى العمل الشعبى بعيدا عن الدولة التى كانت فى يد الإنجليز وإن لم يكن ضدها بالضرورة .

كما أشار الشهود إلى العديد من المعارك الثقافية التى تفجرت ودار حولها الجدل ، مثل "معركة الهوية" التى تفجرت مع صدور كتاب طه حسين "مستقبل الثقافة فى مصر" ومعركة "النص الدينى بين التقديس والتناول العلمى" التى تفجرت مع كتابه "فى الشعر الجاهلى"، والمعركة بين المصدر الدينى للسلطة والمصدر المدنى لها والتى تفجرت مع كتاب على عبد الرازق "الإسلام وأصول الحكم" ، والمعركة بين القديم والجديد فى الأدب وفى الثقافة عموما حيث رفع الرافعى راية القديم ورفع طه حسين راية التجديد مع لطفى السيد وهيكل وسلامة موسى ، والمعركة التى صاحبت كتاب "الديوان" الذى أصدره العقاد والذى مثل قطيعة فكرية مع المنهج الأدبى التقليدى ومعركة "العامية والفصحى" ثم الإحساس بقضية العدالة الاجتماعية فى كتابى طه حسين "مرآة الضمير" و "المعذبون فى الأرض" ، ودعوته لأن يصبح التعليم كالماء والهواء حقا للجميع ، وقضية المرأة التى فجرها قاسم أمين .

تحول مفكرى الليبرالية نحو الفكر الإسلامى

كان من الظواهر الفكرية اللافتة للنظر تحول العديد من المفكرين الليبراليين إلى التخلى عن فكرهم السابق أو التحول إلى الكتابات الإسلامية سواء كموضوعات للدراسة كما هو الحال عند طه حسين والعقاد أو حدوث تحول فكرى ومنهجى عميق كما هو واضح بجلاء فى حالتى محمد حسين هيكل وإسماعيل مظهر الذى بدأ علميا ماديا .

وتراوحت تفسيرات الشهود لهذه الظاهرة الفكرية الهامة ، فيميل فؤاد مرسى إلى التفسير الذى قدمه سميث فى دراسته عن تحول محمد حسين هيكل باعتباره تحولا ناتجا عن الإحباط الذى أصاب هؤلاء المثقفين بسبب عدم تقبل الجماهير لأفكارهم (كأننا نلقى بذورا لاتنبت) فى مقابل الخطاب الإسلامى التقليدى الذى كان يمتلك القدرة على الانتشار بين الجماهير والنفاذ إلى عقولهم ووجدانهم .

ويفسر عبد العظيم أنيس الأمر بتأثيرات الأزمة الاقتصادية العالمية على مصر ، حيث أفلس الكثير من البرجوازيين آنذاك كما باع صغار المزارعين أراضيهم وكان المناخ باعثا على اليأس ، وفى هذا المناخ عادة مايبرز الفكر الدينى من وجهة نظره .

ويضيف شكرى عياد عاملا آخر لهذا التحول عن الفكر الغربى وهو شك المثقفين الليبراليين أنفسهم فى الحضارة الغربية والفكرالغربى الذى كان قد بدأ يشك فى ذاته وفى قدرته على تقديم مشروع حضارى ناجح للبشرية بعد هبوط موجته الصاعدة فى أواخر القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين .

ويرفض محمود أمين العالم تفسير هذه الكتابات الإسلامية بأنها نتيجة للخوف أو لمغازلة التيارالإسلامى السلفى ، بل يرى أن العكس هو الصحيح ،

بمعنى أن غلبة التيار الدينى للإخوان المسلمين باتجاهه النصى هو الذى دفع هؤلاء الكتاب لأن يقدموا رؤية جديدة للإسلام تتسم بالعقلانية ، فنجد العقاد يؤكد على أن التفكير فريضة إسلامية ، ويقدم تحليلا عقلانيا اقتصاديا يكاد يكون جدليا ماديا فى العديد من جوانبه فى كتابه (الفتنة الكبرى) ، وكما نجد فى مسرحية "محمد" لتوفيق الحكيم التى أبرزت إنسانية محمد وبشريته ورقته وعدالته دون تقديس .. كان هذا التيار تعبيرا عن وقفة عقلانية لاتخرج عن الإسلام ولا عن التراث الإسلامى .

تعثر التجربة الليبرالية

كان السؤال الأخير الذى طرح على الشهود هو : هل نشأت ليبرالية حقيقية فى مصر على كافة المستويات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية ؟ ولماذا تعثرت التجربة ثم انتهت مع ثورة يوليو ١٩٥٢ ؟

يكاد معظم الشهود يتفقون على أن التجربة الليبرالية لم تكن تعبيرا عن ليبرالية حقيقية بالرغم من إيجابياتها العديدة ، ويرى مأمون الهضيبى أنها كانت تتعثر لتصادمها مع الاحتلال وأعوانه (القصر والأحزاب والحكومات العميلة) ، وأن ثورة يوليو قامت بمجرد أن أمسك حزب الشعب (الوفد) بمقاليد الحكم وحاولت ثورة يوليو أن تؤسس دولة عصرية بمساندة حزب شعبى آخر هو الإخوان المسلمون ، بينما يرى فريد عبد الخالق أن التجربة قد تعثرت لأن النخبة والحركة لم تستطع أن توصل للشعب جذورا كافية حيث أن مركز الثقل فى الإسلام هو القاعدة الشعبية ، وهذه لم تكن قوية بحيث تحمى التجربة الليبرالية بعد أن نامت الأمة لقرون طويلة ، وأن التجربة لو كانت قد أخذت فرصة أطول لكانت نجحت ولكنها أجهضت بانقلاب يوليو .

وفى المقابل أشار عبد العظيم أنيس ومحمود أمين العالم إلى عداء الإخوان المسلمين للوفد واعتباره عدوهم الرئيسى وتحالفهم مع الملك والسراى وأحزاب الأقلية بالإضافة إلى دورهم فى مواجهة الفكر المستنير عموما باعتباره فكرا تغريبيا ودورهم المضاد للقضايا الاجتماعية وفى تحطيم النقابات من خلال إنشاء نقابات موازية يسيطرون عليها ، بل إنهم شكلوا لجنة لمواجهة لجنة الطلبة والعمال فى عام ١٩٤٦ .

وأشار عدد من الشهود إلى أن التجربة الليبرالية وتنويرها الفكرى قد سقطا بسبب ضيق قاعدتهما المادية وهى البرجوازية المصرية التى لم تنم بشكل كاف ، والتى ضربت بشدة من قبل الاستعمار ورأس المال الأجنبى ومن الملكية شبه الإقطاعية فى الأرياف والمدن ومن الحكم الاستبدادى الداخلى .

ويرى فؤاد مرسى أن التجربة الليبرالية ومشروعها الحضارى لم يجيبا على أسئلة من نوع : أى طبقة ستتبنى هذا المشروع ومامدى أصالة هذه الطبقة ووزنها النسبى ، وما هى قدرتها على تحقيق مشروعها الطموح .. إلخ ، وهو مايفسر عدم قدرة هذه الطبقة البرجوازية المشوهة التابعة الضعيفة على مواكبة الطموحات الجماهيرية ، مثل رفضها كافة مشروعات الإصلاح الزراعى . واستئثارها بالملكية وبالسلطة السياسية لنفسها ، فكان هذا البناء الذى تخلخل بظهور تيار على يمينه (الإخوان المسلمون) وتيار على يساره (الجماعات الشيوعية) وهو الوضع الذى أدى إلى تعثر هذه الطبقة وتعثر مشروعها وهو ماتمثل من وجهة نظر فؤاد مرسى فى أزمات أربع :

أولا : أزمة حرية الفكر التى انفتحت على مصراعيها بمناسبة صدور كتابى "فى الشعر الجاهلى" و"الإسلام وأصول الحكم" .

ثانيا : أزمة الحكم ، وتمثلت فى الصراع بين البرجوازية الوطنية وحزب كبار

الملاك الذى كان يساند الملك فؤاد فى الواقع .

ثالثا : أزمة نظام التعليم ، وتمثلت فى ازدواجية التعليم (تعليم مدنى وتعليم دينى)

رابعا : أزمة النظام السياسى الدستورى والنيابى ، حيث لم يحكم حزب الأغلبية سوى فترة قصيرة للغاية خلال سنوات التجربة ، كما لم تطلق حرية تكوين الأحزاب حتى نهاية الحقبة الليبرالية .

الفصل الرابع

إشكالية المشروع الليبرالى فى مصر

ظواهره الثقافية ، وقضاياه الفكرية

محمد هاشم*

أولا : مقدمة ضرورية فى إشكالية المشروع الليبرالى فى مصر

أ : ماذا تعنى الإشكالية ؟

تعنى إشكالية موضوع ما - بوجه عام - منظومة من العلاقات تنسجها داخل فكرمعين مشاكل عديدة مترابطة لا تتوافر إمكانية حلها منفردة ولا تقبل الحل من الناحية النظرية إلا فى إطار حل عام يشملها جميعا ، وبعبارة أخرى ، الإشكالية هى النظرية التى لم تتوافر إمكانية صياغتها فهى توتر ونزوع نحو النظرية أى نحو الاستقلال الفكرى [1]. وهذا الاستقلال الفكرى - كما يقول محمد عابد الجابرى - لا يحصل إلا بتجاوز الإشكالية : ليس بقيام نظرية تحل المشاكل المكونة للإشكالية ، فمثل هذه النظرية لا توجد وإلا لم تكن هناك إشكالية ، وإنما يتم التجاوز بنقد الإشكالية القائمة وتفكيكها بصورة تمكن من كسر بنيتها وتدشين قطيعة معرفية معها لتفسح بالتالى لميلاد إشكالية أو إشكاليات جديدة أكثر غنى ، وأكثر استجابة لخط التطور والتقدم . ومن هنا "كان نزع الطابع

* مدرس ، قسم الفلسفة ، كلية الآداب ، جامعة المنصورة .

الإشكالى عن القضايا التى واجهها ممثلو الفكر الليبرالى أو التخفيف منه على الأقل إلى أقصى درجة كمشاكل : وليس كإشكاليات . أعنى إعادة طرحها بصورة منظمة غير مشوشة صورة عقلانية ، وليس هناك فيما نعتقد طريقة أخرى لنزع الطابع الإشكالى غير تحليلها تحليلا عقلانيا نقديا".[٢]

وإذا كان نقد الإشكالية القائمة بغرض تدشين قطيعة معرفية معها من أجل إفساح المجال لميلاد إشكالية أو إشكاليات جديدة ، يمثل فى ذاته مطلبا ، فإن الإشكالية نفسها وقبل التعرض لنقدها تمثل هى الأخرى بدورها قطيعة معرفية مع ما سبقها من إشكاليات ، وذلك لكونها تطرح أفقا جديدا لم تتحدد بعد عناصره .

ويمكن القول بأن الهم الرئيسى لممثلى التيار الليبرالى فى مصر كان الدعوة إلى إصلاح المجتمع على نفس أسس المبادئ التى تكون منها نموذج الليبرالية الغربية ، وأصبحت الكيفية التى يمكن بها أن يتحقق ذلك النموذج هى شغلهم الشاغل ، ولهذا السبب وجدنا مفكرى جيل محمد عبده . وكتاب جيل أحمد لطفى السيد ، وطه حسين ، ومحمد حسين هيكل ، لا يضعون قضية الحرية فى إطار فلسفى ولا يبحثون عن أصلها ومداها ، وإنما يكتفون بوصفها والمطالبة بها ، وبهذا يكونون قد قطعوا حبل الاتصال مع الفكر التقليدى الإسلامى الذى كان يطرح قبل كل شيء مسألة أصل الحرية كإشكال فلسفى ، صحيح أنهم لم يعوا هذه القطيعة تمام الوعى لكنها موجودة فى كتاباتهم ، وهذه الظاهرة هى التى تلحقهم بالفكر الليبرالى الذى يتميز بحصره مشكلة الحرية فى إطارها السياسى الاجتماعى . فنجد على سبيل المثال رائد الليبرالية العربية الأول رفاعة الطهطاوى يقول فى تعريف الحرية : "الحرية من حيث هى رخصة العمل المباح من دون مانع غير مباح ولا معارض محظور تنقسم إلى أربعة : حرية طبيعية -

وحرية سلوكية – وحرية دينية – وحرية سياسية ".[٣]

غير أننا نلاحظ وجود تداخل واضح فى هذا التعريف بين أوصاف ليبرالية وتحليلات فقهية ، كأن الطهطاوى يحاول جهد المستطاع أن يعبر عن أفكار ليبرالية فى قالب فكرى تقليدى . أما تلميذه ومشايعه فى القرن العشرين أحمد لطفى السيد فيذهب إلى القول بأن الله "قد طبع نفوسنا على الحرية . فحريتنا هى نحن – هى ذاتنا ، ومقوم ذاتنا ، هى معنى أن الإنسان إنسان ، وما حريتنا إلا وجودنا وما وجودنا إلا الحرية" . [٤]

وهكذا تصبح عملية إعادة طرح الليبراليين المصريين لمسألة الحرية على أسس جديدة ، تم الاكتفاء بموجبها بالمطالبة بها ووضعها دون النظر فى أصلها الفلسفى بمثابة قطيعة معرفية مع ما سبقها من أفكار وإشكالات .

بناء علي ذلك نستطيع أن نقرر بأنه عن طريق البحث فى أساليب الدعوة وطرق التطبيق ، تبلورت إشكالية المشروع الليبرالى وتمحورت حولها قضايا عديدة ومشكلات متنوعة كثيرة سنجيب عنها فى حينها بالتفصيل .

ب : منطوق الإشكالية : الأصالة والمعاصرة

يرجع السبب فى التحول المعرفى فى مشكلة الحرية من البحث فى أصلها إلى البحث فى وسائل تطبيقها ، إلى التحدى الغربى الذى فرض نفسه بقوة على مصر منذ مطلع القرن التاسع عشر ، وأصبح من وقتها وإلى اليوم يمثل هاجسا أساسيا لدى كل أصحاب المشاريع الثقافية التى ظهرت كاستجابات فكرية لهذا التحدى الكبير .

وكان من بينها هذا المشروع الليبرالى الذى يمكننا الآن – ووفقا لما سبق عرضه – أن نحدد إشكاليته الرئيسية فى الآتى :

كيف يمكننا – بناء على نفس الأسس التى تشكل بموجبها نموذج الحداثة الأوروبية – تحديث المجتمع المصرى المحكوم بميراث فكرى وتنظيم اجتماعى قديمين لم يعودا فى كثير من جوانبهما صالحين لمواكبة روح التطور الجديدة فى فكر الإنسان ، وحياته ونظمه ومؤسساته الاقتصادية والاجتماعية والسياسية ؟

ويتطلب البحث فى هذه الإشكالية ، التعرف على مجموعة المشاكل والقضايا التى تكون فى مجموعها منظومة العلاقات التى تعبر فى مجملها عن معنى الإشكالية ، وذلك على نحو ما أسلفنا حين الحديث عن هذا المعنى ، وكمدخل للتعرف على تلك المشاكل والقضايا يمكن البدء بدراسة متعمقة لبعض الظواهر الثقافية الهامة للكشف عن جذورها وخاصة تلك التى استمرت حتى الآن ، ومن أمثلة ذلك :

١ – الكيفية التى نقل بها مفكرونا الفكر الغربى ؟

ماذا اختاروا وماذا تركوا ؟

كيف فهموا ما نقلوه عن الفكر الغربى ؟

ظاهرة تحول بعض الليبراليين من الإيمان بالغرب إلى الكفر به وطرح مشروعات تراثية بديلة (مثال محمد حسين هيكل) ومن خلال ظاهرة التحول هذه يمكن تحليل الكيفية التى فشل بها المشروع الليبرالى فى تحقيق أغراضه التى قام من أجلها .

وفى هذا السياق سنختبر فرضا علميا مؤداه أن مفكرينا – فى أحيان كثيرة – لم ينقلوا الفكر الغربى كما هو ، بقدر ما أعادوا صياغته كى يكون مقبولا ، أو على الأقل لا يلقى استهجانا شديدا من قبل الجماهير ، ومن قبل النخبة الدينية التقليدية فى الأزهر وخارجه . وربما كان النموذج الواضح هنا هو رفاعة الطهطاوى وذلك على النحو الذى أسلفنا .

٢ - السبب في وجود هذه الازدواجية الثقافية فى حياتنا بين المثقف الدينى والمثقف العلمانى ، بين التعليم الدينى والتعليم المدنى ... إلخ .

وإذا كان رأى جمهور الباحثين فى معظمه قد استقر على تحديد المجال الزمنى للحقبة الليبرالية من تاريخ مصر الثقافى فى الفترة من سنة ١٩٢٣ إلى سنة ١٩٥٢ . فإننا نرى من جانبنا أن المشروع السياسى لهذه الحقبة ، يعد خير إطار يصلح لاحتواء كافة أشكال قضايا الجدل الثقافى التى أثيرت فى تلك الفترة وعن طريقه يمكن رسم المعالم الخاصة بخطاب المرحلة الليبرالية فى مصر. ويرجع السبب فى ذلك إلى أنه - أى المشروع السياسى - كان الوسيلة المناسبة لترجمة معنى التحول من البحث فى أصل الحرية وماهيتها - كما كان الحال قديما فى الفكر الإسلامى التقليدى - إلى البحث فى وسائل تطبيقها فى أنظمة ومؤسسات اقتصادية واجتماعية وثقافية وسياسية ... إلخ .

وقد نتج عن ذلك ارتباط شديد بين المعارك الخاصة بقضايا الجدل الثقافى ، وبين هذا المشروع السياسى الليبرالى الذى انتظم حياة مصر كلها إبان تلك الفترة . وبناء على ذلك يمكن إبراز وتحليل أهم قضايا الجدل الثقافى التى تفجرت وقتها وثار حولها النقاش ، ومن أمثلة ذلك :

١ - قضية الهوية الوطنية .

٢ - قضية العلم والتعليم .

٣ - قضية حقوق المرأة "المسألة الاجتماعية" .

٤ - قضية الفصحى والعامية .

٥ - نظام الحكم بين الإسلام والعلمانية .

٦ - مسألة مدى قدسية النص الدينى .

٧ - قضية انتماء مصر الحضارى .

والواقع أنه لما كان المناخ الثقافى فى أحد تعريفاته يعنى "مجمل التيارات الأيديولوجية والقضايا الثقافية المثارة ، والقيم الاجتماعية ، وأساليب الحياة السائدة فى مجتمع محدد فى مرحلة تاريخية معينة" ، فإن الباحث يرى من جانبه أن المدخل الطبيعى لدراسة التيار الليبرالى بظواهره الثقافية وقضاياه وقيمه وعلاقته بالتيارات الأخرى إنما يتمثل فى البدء بتقديم عرض تحليلى للخلفية التاريخية التى تكونت فيها الملامح العامة لخطاب هذا المشروع الليبرالى ، وأعنى بها فترة القرن التاسع عشر بأسرها ، وذلك نظرا لتأثيرها البالغ فى تحديد الاتجاهات العامة لهذا الخطاب - طوال الفترة موضوع الدراسة .

ثانيا : *الخلفية التاريخية للمشروع الليبرالى فى مصر*

تقتضى منا قراءة خطاب النهضة فى مصر فى إطار خلفيته التاريخية فى القرن التاسع عشر الإحاطة بالأوليات الآتية :

١ - لا يمكن فصل هذا الخطاب عن مناخ الفكر الإصلاحى الذى انتشر بصور وأشكال مختلفة فى الولايات العثمانية فى نهاية القرن الثامن عشر ومطالع القرن التاسع عشر ومن بينها مصر . هذا المناخ الذى وضع التقابل بين الإسلام وأوربا المعاصرة أو بين التأخر والتقدم ، موضع تأمل ومناقشة وحركة . وكانت الحملة الفرنسية على مصر سنة ١٧٩٨ هى النافذة التى أطل منها عالمان مختلفان على بعضهما البعض ، فحدث التلاحم الذى لم يكن منه بد ، والذى كان من نتائجه بالنسبة لمصر أن طرحت المسألة السياسية طرحا ملحا على أذهان النخبة سواء الحاكمة منها أو المثقفة باعتبارها القضية الحاسمة الأولى فى برنامج الإصلاح . وهذا ما وعاه ذهن الطهطاوى رائد الليبرالية المصرية الأول جيدا ، ومن هذا وجدناه ينتج نصوصا يدور معظمها حول مفاهيم التقدم

والتمدن والرقى والنهضة ...

٢ - لا يمكن فصل خطاب النهضة فى مصر فى هذه الفترة عن مشروع محمد على الهادف إلى تحديث الدولة المصرية بعد إعلان استقلالها الفعلى عن الباب العالى [٥]، مع الاحتفاظ بتبعيتها الاسمية له ، بل أكثر من ذلك نلاحظ أن ما كان يدبجه مفكر مثل الطهطاوى فى كتاباته من مقدمات يوضح مدى ترابط ما كان يفكر فيه مع مقتضيات الدولة التى حاول محمد على وأبناؤه وحفدته من بعده بناءها ، من أجل تملك القوة التى لم يعد من السهل امتلاكها فى زمن التطور الأوربى آنذاك ، حيث كانت قد لاحت علامات ومظاهر المنحنى الإمبريالى فى التاريخ المعاصر وهذا معناه أننا أمام مشروع فكرى كان يواكبه برنامج إصلاح سياسى محاصر ، وقد ظلت هذه السمة الأخيرة لهذا المشروع سمة غالبة عليه إلى نهايته فى منتصف القرن العشرين .

٣ - إن قراءة خطاب النهضة طوال القرن التاسع عشر تنبئ بأننا "أمام خطاب يحاول تكسير نظام الكلمات* مادام نظام الأشياء** نفسها قد بدأ يتكسر" [٦] ، وبالتالى فإننا نضع أنفسنا أمام ما أطلق عليه أنور عبد الملك "تأسيس حساسية جديدة فى الفكر العربى" [٧] ، بمعنى تأسيس منظومة إدراكية جديدة ، وهى منظومة يبدو لنا أنها لم تكن مبتسرة ، ولا ممكنة بقدر ما نشأت مختنقة ومحاصرة إلى نهاية أفولها فى منتصف القرن العشرين . وهذا ما ستحاول الدراسة اختباره وإثباته .

والواقع أنه يمكننا القول بأن الملامح العامة لخطاب النهضة فى القرن

* بمعنى هدم نظام الخطاب القديم .
** المقصود بالأشياء هنا المؤسسات .

التاسع عشر قد بدأت فى التشكل على أثر اللقاء العاصف الذى تم بين المجتمع المصرى المتخلف آنذاك ، وبين الحملة الفرنسية بقيادة نابليون بونابرت ، هذا اللقاء - رغم قصره - كان بمثابة الشرارة التى أطلقت عنان الفكر المصرى الحديث ، ذلك أنه بعد أن حدث الاحتكاك المباشر والرؤية العيانية للغرب المتقدم ممثلا فى الحملة الفرنسية ، ثارت التساؤلات حول أسباب التخلف الذى يرسف فيه المجتمع المصرى وحول الكيفية التى يمكن أن يكتسب بها هذا المجتمع أسباب التقدم الغربى .

ولانريد أن ندخل هنا فى الجدل الذى يدور فى الوقت الراهن بين المؤرخين حول ما إذا كانت الحملة الفرنسية هى التى وضعت العالم العربى على طريق العصرية والتحديث ، أم أنها كانت هى بذاتها التى أجهضت عملية تطور تحديثى وتدريجى وأصيل كان يأخذ مجراه فى بنية المجتمع المصرى ، ونقنع بالإشارة إلى أن جمهرة المؤرخين العرب ظلوا إلى وقت قريب من أنصار النظرية الأولى إلى أن ظهرت مجموعة من المؤرخين العرب من أبرزهم المؤرخ التونسى بشير تللى ، والباحث المغربى محمد عزيز لحبابى ، وبعض المؤرخين الأجانب من أبرزهم المؤرخ الأمريكى بيتر جران مؤلف "الجذور الإسلامية للرأسمالية" . لقد ذهبت هذه المجموعة الثانية من المؤرخين إلى أن حركة الإحياء كانت تأخذ مجراها فى بنية المجتمع المصرى فى أواخر القرن الثامن عشر فأكد بيتر جران من خلال تحليل متعمق لبنية المجتمع المصرى الاقتصادية والفكرية أنه نشأ فى مصر - نشأة محلية خالصة - ضرب من ضروب الرأسمالية التجارية ، أثر على الإبداع العقلى والإنتاج الفكرى الذى ظهرت بوادره فى حركة تجديد فكرية فى الأزهر قادها الشيخان الزبيدى ، وحسن العطار .

لن يتسع لنا المقام لكى نخوض فى تفاصيل هذا الخلاف ، ونفحص نقديا

حجج كل فريق ، ولكن ثمة حقيقة لا خلاف بشأنها ، هى أن التساؤلات عن أسباب التخلف وطرق التقدم ، ظهرت وازدادت حدتها بعد المواجهة مع الغرب الذى طرح تحديا حقيقيا على مصر والعرب هو تحدى العصرية والحداثة والخروج من دائرة التخلف .

وقد تمثلت أولى الاستجابات الخاصة بالرد على هذا التحدى فى المحاولة التى قام بها رفاعة الطهطاوى فى القرن التاسع عشر ، فقد وجدناه يكتب نصا واحدا بعناوين مختلفة ، وخلال مراحل متعاقبة ، ومن أجل هدف واحد محدد هو الجواب على السؤال الآتى : كيف تتقدم مصر ؟ وكيف تنهض الأمة الإسلامية من غفلتها ؟

لقد فكر الطهطاوى فى هذه الإشكالية بعين نخبة محمد على ، ففكر فى سبيل التقدم ، إلا أنه عند تفكيره فى التقدم لم يكن يستدعى المفاهيم المرتبطة بهذا المفهوم مثل الحرية والملكية ، والحق الطبيعى والتعاقد ، بقدر ما اتجه تفكيره نحو مفهوم اعتبره مماثلا للتقدم ، ونقصد بذلك مفهوم التمدن .

والواضح أنه يمكننا القول بأن الطهطاوى استعمل مفهوم التمدن الإسلامى ليفكر بواسطته فى صلاح العمران وصلاح الملة الإسلامية ، لكنه أثناء تفكيره فى هذا التقدم والتمدن وجدناه ينتج جزءا هاما من نصوص الفكر الإصلاحى فى القرن الماضى ، ومن خلال هذه النصوص كان يرسم نهجا محددا فى التعامل مع واقع التأخر وسبل تجاوزه غير أنه قبل وأثناء وبعد ذلك كان يتناول قضاياه ، ويصوغ ما يمكن اعتباره ، مفاهيم فى نصوصه بطريقة ترتب علاقة ما بين الذات والآخر ، بين مصر والعالم الإسلامى ، وبين أوربا وفرنسا بالذات ، باعتبار أن هذه الأخيرة كانت تشكل فى ذهنه النموذج المتطور للتقدم الأوربى .

لقد استعمل الطهطاوى مفهوم التقدم كبديل لأحوال الانحطاط السائدة فى

مصر ، لكنه وهو يستعمل مفهوم التقدم يترجمه - كما قلنا - إلى كلمة تملأ نصوصه سواء في "تخليص الابريز" أو في "المرشد الأمين" ، ونعني بها (التمدن) لكن ما الذي يقصده الطهطاوي بهذه الكلمة ؟ . يجيب الطهطاوي على ذلك في الفصل الخامس من الباب الرابع من كتاب "المرشد الأمين" بقوله : "تمدن الوطن عبارة عن تحصيل ما يلزم لأهل العمران من الأدوات اللازمة لتحسين أحوالهم حسا ومعنى ، ... وحملهم على الميل إلى الصفات الحميدة ، واستجماع الكمالات المدنية والترقي في الرفاهية" (٨).

واضح إذن من الفقرة السابقة أن للطهطاوي قضية مركزية تتجمع حولها وفي وسطها خيوط كتاباته ، سواء في انطباعات سفره في "تخليص الإبريز" أو في المنتخبات التي ضمها كتابا "مناهج الألباب" و"المرشد الأمين" ، وتتمثل في مفهوم (التقدم) وذلك بالمعنى الذي يكون التقدم مرادفا للتمدن ، ويكون فيه "التنظيم عين التمدن" (٩) و"تكون رسالة الرسل بالشرائع هي أصل التمدن الحقيقي الذي يعتد به ، ويلتفت إليه ، وإن الذي جاء به الإسلام من الأصول والأحكام هو الذي مدن بلاد الدنيا على الإطلاق" (١٠) .

والواقع أن ما أنجزه الطهطاوي سواء في مشاهداته ، أو في منتخباته ، هو عبارة عن عملية تأويل لأحوال بلاد الإفرنج وعلومها "البرانية" . لقد حاول في أغلب ما كتب أن يفكر في طرق تدبير الدولة الفرنسية ، لكنه مارس هذا التفكير بدون أن يتمكن من التخلي عن نظامه النظري الذاتي والمغلق . إنه رغم مقامه بباريس وسعيه للتفكير في فرنسا باعتبارها عالما متقدما ، لم يستطع أن يتخلص من الشيخ الذي سكن رأسه ...

"لقد ماثل الطهطاوي وسوّى بين الصور التي في ذهنه والتدابير التاريخية والنسبية في مجال السياسة وشئون الحكم ، واختلطت في كتاباته قواعد الماضي

بقواعد الحاضر" [١١].

والحقيقة أنه يمكننا القول بأن لكتابة الطهطاوى أبعادا وحدودا ، أما حدودها فتقوم على تأويل معين لتاريخ الإسلام وفكره ، ثم لفكر عصور التنوير وفلسفته ، وليبرالية القرن التاسع عشر المركبة . أما أبعادها فلا يمكن حصرها مطلقا ، ذلك أن تعدد إيقاع الفقرات ، وتعدد أشكال الاستطراد ثم الاحتفال بالأشعار المصنوعة والمنقولة ، يؤدى بنا إلى التأكد بأن منطق نصوصه بلا منطق ، وأن لا منطق نصوصه يحاول بناء منطق ما ... ! إننا فى الواقع أمام سلالة كتابية جديدة ، وربما قديمة فى حلة جديدة ، وزمن مستجد ، ولهذا فإن محاكمتها من حيث منطقها الداخلى يمكن أن تكشف عن نتائج أساسية تعبر عن درجة ومستوى تطور أنظمة الكتابة فى عالمنا العربى المعاصر ، من هذا يجب ألاَّ نغفل عن التأكيد على أن حدود نص الطهطاوى لا تهتم بتأجيل النظر بقدر ما تتجه نحو بناء دعوة ، أو مشروع عملى ، ومن هنا اندفاعها فى الوصف وفى الاستطراد ، وفى تجنب الأسئلة الكبرى التى لا تبيح الاستمرار فى مماثلة خليفة الله فى أرضه ، بالحاكم الذى يحكم المجتمع المدنى ...

فالطهطاوى لم يتمكن من تجاوز حدود الدرس الأزهرى كما كان يمارس فى زمنه ، فبالرغم من عدم عودته إلى الأزهر ، ومن إشرافه على مدرسة الألسن واشتغاله بالترجمة ، ظل تلميذا وفيا للدرس الأزهرى المحدد بخاصية الاجترار وتعليق الأسئلة ؛ لهذا يمتلئ نص الطهطاوى بالنفحة الوعظية ؛ وعظ الدين ، ووعظ الأخلاق الدينية [١٢] . نجد هذا واضحا ومنعكسا فى أسلوبه فى الكتابة والتفكير ، فقد انتهى به الأمر – ومن خلال عملية دمج المفاهيم – إلى التسليم بشمولية التمدن الإسلامى ، حيث أصبح التقدم فى العمران – فى رأيه – بمثابة سعى يستمد أصوله من الماضى ، ومن هنا تحولت الفلسفات العقلانية الليبرالية

التى نشأ فى حضنها مفهوم (التقدم) إلى مجرد "حشوات ضلالية" [١٣] .

وأصبحنا فى نهاية الأمر أمام موقف دفاعى يعلى من شأن اللاهوت ، ويعد التقدم فى المنافع العمومية ، وفى نشر التربية الدينية ، أى تقدم الحس والمعنى مجرد انتصار لإرادة الله فى الأرض ، وعودة جديدة إلى منطق الكسب فى الأخلاق ، وأولوية الخلافة فى السياسة ، وهو قلب لأوليات مفاهيم السياسة الليبرالية التاريخية التى واكبتها .

وهنا يحق لنا أن نتساءل ونكتفى فقط بالتساؤل : لماذا يغفل دارسو الطهطاوى كتابه "نهاية الإيجاز فى سيرة ساكن الحجاز" رغم أنه ألفه فى نهاية حياته ؟

مرة أخرى كيف نفسر ما حدث ؟ أى كيف نفسر صورة النص الذى قمنا جزئيا بمتابعة نمط تأويله ، وفك جانب من مغلقاته ، واستنطاق جملة من مفاهيمه ؟

الواقع أن كتابة الطهطاوى لم تكن مجرد كتابة تصف ما شاهده فى رحلته إلى باريس ، أو تجمع المنتخبات من أجل طلبة المدارس لتشكيل ذهنياتهم وبث ما يمكن أن يعتبر وسيله لدعم أخلاق مواكبة للدولة الجديدة ، بقدر ما قدمت فى نظرنا صورة واضحة عن شكل تسرب المعتقد الليبرالى والمفاهيم السياسية الليبرالية إلى الفكر المصرى الحديث فى بداية نشأته . لقد أنتج هذا النص فى نظرنا نصا انتقاليا مزدوجا لكنه قبل وبعد ذلك أنتج نصا تعيسا ، إنه نص مركب ومزدوج ، وذلك لتأرجحه بين المأثور واللغة السياسية الجديدة . وهو نص انتقالى لأنه مارس الترجمة والتأويل بدون مراعاة الأصول ، وبدون رؤية تاريخية ونقدية تتيح التمييز بين المتناقضات .

لقد تعمدنا الإطالة فى تحليل خطاب الطهطاوى لأسباب ثلاثة :

السبب الأول : أن هذا الخطاب يمثل بالفعل خطاب النهضة فى القرن التاسع

عشر بأسره .

السبب الثانى : أن هذا الخطاب بلغته المزدوجة التى لاحظناها وأقمنا عليها البرهان يعد ومن أكثر من جهة دالا رئيسيا على الطبيعة الازدواجية التى تميز بها خطاب الليبرالية المصرية منذ نشأته وحتى أفوله فى نهاية النصف الأول من القرن العشرين .

أما السبب الثالث والأخير فيرجع إلى أن خطاب الطهطاوى يعد نموذجا مثاليا للإجابة على الأسئلة التى تطرحها الظواهر الثقافية التى أشرنا إليها فى مقدمة البحث ، مثل السؤال عن الكيفية التى نقل بها مفكرونا الفكر الغربى ؟

ما الذى نقلوه ؟ وما الذى تركوه ؟

وهل كانوا أمناء فى هذا النقل أم لا ؟ ... إلخ .

ومثل السؤال عن سبب هذه الازدواجية التى تسود مؤسساتنا الثقافية والتعليمية ؟ فالواقع أن ازدواجية خطاب الطهطاوى انعكست – ولكن من خلال آلية جديدة وظروف مختلفة – على ظاهرة ازدواجية المؤسسات التى تحققت فى دنيا الواقع كتجسيد عملى لخطاب النهضة فى القرن التاسع عشر وامتداده فى القرن العشرين ، مثل انقسام التعليم إلى دينى ومدنى ، والقضاء إلى شرعى وأهلى ، والثقافة إلى دينية وعلمانية ... إلخ .

وأخيرا يمكننا أن نقرر – بناء على ماسبق – أن هذه الازدواجية فى الخطاب الليبرالى والممتدة من القرن الماضى وربما حتى اليوم هى التى تفسر لنا بالإضافة إلى أمور أخرى – سهولة تحول بعض الليبراليين من الإيمان بالغرب إلى الكفر به (نموذج محمد حسين هيكل) ، حيث تبين لنا أن الإطار المرجعى (المعرفى) لهؤلاء كان غير متسق وغير مكتمل .

ويعتبر مشروع الإمام محمد عبده لتجديد الفكر الإسلامى فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر امتدادا طبيعيا لخطاب الطهطاوى الذى ظهر فى النصف الأول من ذاك القرن ، وهو مشروع قصد به خطابه العام إلى "إثبات قدرة الإسلام على المواءمة بين الإسلام والعصر الحديث ، وأن هذه المواءمة اعتمدت على مرتكزات ثلاثة :

١ - أن الدين ليس عقبة أمام التطور ، غير أن نقل مظاهر الحضارة الأوروبية ينبغى أن يتم فى إطار يحافظ على الدين الإسلامى .

٢ - أن الإسلام كفكر ليس مُنبتٌ الصلة بالواقع ، وأنه يستطيع أن يقود الحياة الاجتماعية ويطورها ، ومن ثم فلا تناقض بين الدين والعلم .

٣ - أن الإسلام قادر على التصدى للتيارات المناهضة له ، وللآراء العلمانية التى تحاول عزل الدين عن المجتمع".(١٤)

والواقع أن هذا الخطاب المزدوج للإمام محمد عبده قد ظهر كاستجابة منه للتحدى الغربى الذى فرض نفسه هذه المرة واقعيا وماديا من خلال الاحتلال البريطانى الذى وقع على مصر سنه ١٨٨٢ بعد فشل الثورة العرابية وإخمادها مع أحلامها فى تحقيق استقلال وطنى حقيقى ، ومن ثم أصبح هاجس محمد عبده ومن حوله النخبة المثقفة هو السؤال عن الشروط الكامنة وراء ازدهار أو تحلل المجتمع الإسلامى ؟

وهكذا كانت استجابته التى حاول فيها أن يؤكد على قدرة الذات الإسلامية فى مصر على الفعل والإنجاز فى مواجهة قهر الاحتلال بعد ضياع البلاد ، وفقدها لاستقلالها الوطنى "فلقد نجح الإمام محمد عبده فى إقامة حوار مع خصوم الإسلام فى داخل العالم العربى وخارجه ، وكان هو الصوت البارز الذى حاول أن يؤكد على أهمية تحديد التراث كمقدمة ضرورية للنهضة الحضارية التى

يهفو العالم الإسلامى إلى تحقيقها . غير أنه لأسباب شتى - من بينها ازدواجية الخطاب ، واتجاهه التوفيقى - لم تتحول دعوته إلى تيار فكرى إسلامى دافق ، ولم تنشأ مدرسة فكرية تدعم مبادئه وتطورها ، وتعمل فيها الصقل والتهذيب".(١٥)

وعلى طريق تكريس مفهوم الازدواجية خرج من أعطاف الإمام محمد عبده تياران اثنان :

الأول : إسلامى أخذ فيما بعد منحى غير الذى قصده الإمام ، وأعنى بذلك تيار رشيد رضا تلميذ الإمام ، وامتداده فيما بعد فى شخص حسن البنا وجماعة الإخوان المسلمين .

الثانى : تغريبى صرف ويتمثل فى نموذج أحمد لطفى السيد ومدرسته (محمد حسين هيكل ، وطه حسين ، وعلى عبد الرازق) ، وهو تيار تحولت على يديه الإشكالية من السؤال : ما هى الشروط الكامنة وراء ازدهار أو تحلل المجتمع الإسلامى ؟ إلى السؤال : ما هى الشروط الكامنة وراء ازدهار أو تحلل أى مجتمع إنسانى ؟ (١٦) وقد مثلت الإجابة على هذا السؤال خطاب الليبرالية المصرية طوال النصف الأول من القرن العشرين ، وهو ما سنعرض له بالتفصيل .

ثالثا : خطاب الليبرالية المصرية فى القرن العشرين

القضايا - الرموز - الاستجابات

تمهيد

تعد الفترة من سنة ١٨٩٥ إلى سنة ١٩١٤ من أخصب الأعوام التى انتعشت فيها الحياة الثقافية فى مصر وازدهر فيها الخطاب الليبرالى أيما ازدهار بل لا نغالى فى القول إذا قررنا أن معظم ملامح واتجاهات وقضايا هذا الخطاب قد تشكلت فى تلك الفترة من تاريخ مصر ، ويرجع السبب فى ذلك إلى أن النخبة المثقفة التى ازدهرت على أيديها ملامح هذا الخطاب كانت تمثل بحق طليعة البورجوارية المصرية التى قادت الثورة الثقافية التى مهدت الطريق أمام الثورة الوطنية سنة ١٩١٩، والواقع أنه لولا الثورة الأولى لما تفجرت الثورة الثانية ، فالثورة الثقافية ثورة ضرورية لكل ثورة وطنية ، ولا يمكن قيام ثورة حقيقية بدون ثورة ثقافية تسبقها وتعمقها وتصاحبها وتلحق بها ، والدليل على ذلك أن أثر الثورة الأولى قد امتد من خلال قضاياها واتجاهاتها ومعاركها الفكرية إلى ما بعد الثورة الثانية بأكثر من عشر سنوات ، أى حتى نهاية العشرينيات من هذا القرن . ومعنى ذلك أن الفترة من ١٨٩٥ إلى ١٩٣٠ كانت تعد بمثابة الفترة الليبرالية الحقيقية من تاريخ مصر .

والواقع أن أى ثورة وطنية تقوم بدون ثورة ثقافية يكون مآلها الفشل ، ولهذا أطلق على المرحلة التى لعبت فيها البرجوازية المصرية دورا قياديا(عصرالتنوير) . وعصر التنوير هذا بدأ فى مصر مع بداية القرن العشرين على يد النخبة المثقفة التى كانت تضم بينها جزءا لا بأس به من رجال الأزهر وعلى أيديهم جميعا تم بناء عصر التنوير الأول فى مصر المعاصرة ، والواقع أن عصرهم هذا قد شهد تقدما كبيرا فى أسلوب الحكم فظهرت فيه أحزاب الأمة ،

والإصلاح الدستورى ، والوطنى ، كذلك ظهرت فيه الجمعية العمومية ، ثم مجلس الشورى الذى طالب سنة ١٩٠٧ ، سنة ١٩٠٨ بالحكم النيابى كاملا . وجرت فى هذا العصر قبيل الحرب الأولى انتخابات عامة نجح فيها سعد زغلول ، وبعد هذا النجاح بدأ وبإرادة الشعب دوره كزعيم ومناضل بعد أن كان مجرد جزء من مؤسسة ، وزيراً من الوزراء يفعل ما يؤمر به لدرجة أنه وافق قبيل هذه الانتخابات على مد تجديد امتياز قناة السويس .

والواقع أن ثورة الشعب فى ١٩١٩ ، والتى قادها سعد زغلول قد جاءت كمحصلة للنهوض الثقافى الكبير الذى سبقها منذ مطلع هذا القرن . لكن الذى قصر بهذه الثورة عن بلوغ غايتها ، وقصر أيضا بثورة التنوير عن تحقيق آمالها هو أن قاعدتها المادية كانت أضيق بكثير من قاعدتها الروحية .

كانت البنية التحتية آنذاك تتكون أساسا من الرأسمالية المصرية التى لم تنم نموا كافياً لأنها كانت مضروبة بشدة من الاستعمار ، ورأس المال الأجنبى ، ومن أنماط الملكية شبه الإقطاعية فى الريف ، والمديونية ، ومن الحكم الاستبدادى الداخلى . هذا بالإضافة إلى أن تراكم رأسمالها كان ينزح كله أولا بأول إلى الخارج بفضل الديون ، والاستثمارات الأجنبية المباشرة ، وكانت محاولة طلعت حرب لإنشاء بنك وطنى ومشروعات اقتصادية برأسمال وطنى قد تم تخريبها ، وألحق رأسمال البنك ومشروعاته بالرأسمالية العالمية ابتداء من سنة ١٩٢٨ .

لقد كانت طموحات هذه البورجوازية ذات القاعدة المادية الضيقة كبيرة جدا كان وعيها أكبر من إمكانياتها ، وكان بعض طلائع هذه البورووجوازية يشعر بهذا فكان يتفاهم مع العدو (نموذج الأحرار الدستوريين) وكان يصل معه إلى تفاهم مشترك لأن كليهما رأسمالى فى حقيقته ، وكان بعضهم الآخر يستشعر أهمية النهوض السياسى فكان يطرح شعار "الاستقلال التام أو الموت الزؤام"

(نموذج حزب الوفد) ، وإن اضطر فى الواقع العملى أن يتوقف الآخرون "أحزاب الأقليات" فى منتصف الطريق مع الاستعمار ، وأن يقبل أسلوب المفاوضات من أجل استكمال الاستقلال المنقوص الذى حصلت عليه مصر سنة ١٩٢٢ .

والواقع أنه يمكننا القول بأن ثورة ١٩١٩ كانت ثورة شعبية ديمقراطية فعلا لكنها توقفت من خلال طلائعها فى منتصف الطريق ، ويرجع ذلك - كما ذكرنا آنفا - إلى بنيتها المادية القاصرة ، وإلى الطبيعة المزدوجة لخطابها ، تلك الطبيعة التى تتمثل فى عدائها للاستعمار وفى خوفها منه فى نفس الوقت . فهذه البورجوازية الصاعدة اضطرت إلى الوقوف فى منتصف الطريق فقبلت التفاهم مع الاستعمار ومع رأس المال الأجنبى ، ومع كبار الملاك المحليين . وبناء على هذا التفاهم دخلت هذه البورجوازية فى إطار النظام الدستورى الجديد الذى وضع سنة ١٩٢٣ والذى على أساسه ظهر البرلمان المصرى ، وقامت الحياة النيابية والحزبية فى مصر ، وهى حياة لم تقم بالمعنى الصحيح إلا لفترات قصيرة جدا وتعتبر استثنائية فى تاريخ هذا البرلمان . أما القاعدة فكانت تعطيل هذه الحياة النيابية - وإلى فترات طويلة - وكان ذلك من أكبر العلامات على بدء أزمة الليبرالية المصرية فى نهاية العشرينيات من هذا القرن ودخولها فى دور الأفول ثم الموت فى ٢٣ يوليو سنة ١٩٥٢ ، ويرجع ذلك كله - كما سبق أن ذكرنا - إلى قبول البورجوازية المصرية للحلول الوسطى ولاتفاقها مع أعداء الثورة ، ومن ثم كانت ازدواجية خطابها الموروثة منذ بداية القرن التاسع عشر واضحة كل الوضوح ، وكان تأرجح رموزها وردتهم عما أعلنوه فى بداية حياتهم ظاهرا كل الظهور ، وذلك على نحو ما سنبين بعد حين .

وبوجه عام يمكن القول بأن الجناح التغريبى من مدرسة محمد عبده ممثلا فى أحمد لطفى السيد ومدرسته حاول أن يجيب فى بداية هذا القرن على السؤال

المتعلق بالشروط اللازمة لنهوض المجتمع الإنسانى كله ، وليس المجتمع الإسلامى فقط ، لكنه لم يجد الإجابة عنها إلا فى الفكر الأوربى الحديث الذى تصدى لموضوعات التقدم والمجتمع المثالى . وقد وقع لطفى السيد ومن ساروا على دربه تحت تأثير التيار الوضعى الذى مثله بطرق مختلفة أوجست كونت ورينان ، وجون ستيوارت ميل ، وهربرت سبنسر ، وإميل دوركايم . والوضعية ركزت تركيزا شديدا على أهمية الاستعانة بالمنهج العلمى لحل قضايا المجتمع ، كما شددت على ضرورة الفصل بين القيم والواقع . بعبارة أخرى كان التوجه الفكرى الأساسى لهذا التيار ينحصر فى أن الظواهر الاجتماعية ينبغى أن تدرس كما هى ، أو كما لو كانت أشياء مادية بعيدا عن قيم الباحث وأهوائه وتحيزاته . ويمكن القول بأن الفكرة المحورية التى استقاها لطفى السيد ومدرسته من الفكر الغربى هى فكرة "الحرية" وقد اعتبرها ليس فقط محكا للعمل السياسى ولكن على أساس أنها ضرورة من ضرورات الحياة ، وشرط أساسى من شروط الوجود الإنسانى ، وقد استقى مفهومه عن الحرية من الفكر الليبرالى السائد فى القرن التاسع عشر . إن الحرية عند لطفى السيد - مقتفيا آثار المفكرين الأوربيين - هى أساسا غياب القيود غير الضرورية التى تضعها الدولة على ممارسة النشاط الإنسانى ، وطبقا للصياغة التقليدية للفكر الليبرالى الذى كان هو بذاته الواجهة الفكرية للنظام الرأسمالى الحديث ، فالدولة عليها فقط أن تحفظ الأمن والعدالة ، وتحمى المجتمع من أى هجوم محتمل ، وفى هذه المجالات فقط يمكن أن تقيد من حريات الأفراد أما فيما عدا هذا فليس لها أن تتدخل إطلاقا فى نشاطهم ، فالأفراد لهم أن يتمتعوا بحقوق الكتابة والكلام والنشر والاجتماع ، والديمقراطية ، ولكنه حاول من خلال مقالاته التى كتبها فى "الجريدة" أن يطبق هذه الأفكار على المجتمع المصرى (١٧) لكن محاولات التطبيق

هذه وتداعياتها المختلفة قد فشلت الواحدة تلو الأخرى فى دنيا الواقع والعمل وأفضت بالتجربة الليبرالية بأسرها إلى الأزمة والأفول لأسباب القصور التى أسلفنا ذكرها فى بداية هذه الفقرة ....

أهم قضايا الجدل الثقافى : الرموز - الاستجابات

١ - قضية الهوية الوطنية

يرجع الحديث فى هذه القضية إلى البداية التاريخية للمشروع الليبرالى فى القرن التاسع عشر . نجد هذا واضحا عند الطهطاوى الذى كان أول مصرى فى تاريخ مصر الحديث ، يكتب فى الوطنية والتاريخ المصرى القديم : وواجب العمل لرفاهية مصر ، وهو أمر لا نجده عند الجبرتى مع قرب العهد بينهما ، وعلى مبارك يضع لفظ "مواطن" للتفريق بين أهل البلاد وغيرهم ، وعرابى يستعمل لفظ "المصريين" و "الأمة المصرية" بمعناه الحديث ، ويعد من ليسوا من أهل البلاد سواء كانوا من الأرمن أم الأتراك ، أى سواء كانوا مسلمين أم غير مسلمين أجانب لا يحق لهم أن يحكموا (١٧) ، غير أن أكثر من تكلموا فى القومية المصرية "كان أحمد لطفى السيد متأثرا فى ذلك بجوستاف لوبون الذى كان يركز فى كتاباته على "الشخصية القومية" ، والتى مبناها أن لكل شعب تركيبا عقليا لا يقل ثباتا عن التركيب العضوى ، وهذا التركيب العقلى لا يتغير إلا ببطء شديد وفى حدود ضيقة" (١٨) . وكانت صورة مصر فى ذهنه هى مصر بكل تاريخها وطوائفها منذ عهد الفراعنة حتى العصر الحديث ، ومن ثم دعا إلى الاهتمام بها وحدها باعتبارها أمة قائمة بذاتها مستقلة فى كيانها ، فكتب فى جريدة "الجريدة" يقول "يعوزنا شيوع الاعتقاد بأن مصر لا يمكنها أن تتقدم إذا كانت تجبن عن الأخذ بمنفعتها وتتواكل فى ذلك على أوهام وخيالات يسميها البعض الاتحاد العربى

ويسميها اخرون الجامعة الإسلامية" [١٩] ، والواقع أن دعوته تلك كانت ردا على دعاوى أخرى تنادى بانتماء مصر العثمانى فى إطار الجامعة الإسلامية (مصطفى كامل) ، ودعاوى أخرى كانت تنادى بالفرعونية (محمد حسين هيكل في كتابه ثورة الأدب) ، وقد ناهضت دعوة لطفى السيد فيما بعد دعوة أخرى نادت بالانتماء العروبى لمصر ، وهى دعوة ترددت على لسان بعض الأحزاب والجمعيات (مصر الفتاة - الشبان المسلمين - الإخوان المسلمين) بالإضافة إلى بعض أعضاء حزب الأحرار الدستوريين من أمثال محمد على علوبة ، وعبد الرحمن عزام ، ومحمد صلاح حرب ، وذلك على الرغم من أن هؤلاء الأعضاء وحزبهم كانوا يعتبرون لطفى السيد أبا روحيا لهم ، ويرجع السبب فى تبنى هؤلاء الأعضاء لهذه الدعوة أنهم كانوا مرتبطين بالقصر الملكى . وكان القصر ورئيس وزرائه آنذاك "على ماهر" يرون أن مصر قائد مختار لكل العرب والمسلمين ، ومن ثم سعى الملك فؤاد بعد سقوط الخلافة العثمانية سنة ١٩٢٤ لأن ينصب نفسه خليفة للمسلمين ، وإن كان المسعى فشل لأسباب كثيرة لا محل لذكرها الآن .

ولقد تابع لطفى السيد فى دعوته إلى "القومية المصرية" كل من توفيق الحكيم ، وحسين فوزى الأول فى مؤلفه "عودة الروح" والثانى فى كتابه "سندباد مصرى"، غير أن قضية "القومية المصرية" لم يكتب لها النجاح والاستمرار ، فقد توارت شيئا فشيئا مع بداية أزمة الليبرالية المصرية فى أواخر الثلاثينيات بعد توقيع معاهدة سنة ١٩٣٦، وظهرت على الساحة قضية الانتماء العروبى لمصر ، فركز حزب مصر الفتاة فى خطابه على مفهوم وطنية وعروبة مصر وريادتها ، وكان متابعا فى ذلك خطاب الحزب الوطنى الذى ترجع أصوله إليه حيث كان ينادى هذا الحزب الأخير بوطنية مصر فى إطار الإسلام . كما ركزت الطليعة الوفدية بزعامة "عزيز ميرهم" على فكرة التضامن العربى فى مواجهة

الاستعمار ، وكان التوجه العروبى لمصر خطابا أساسيا للكتلة الوفدية بزعامة مكرم عبيد ، كذلك احتلت فكرة انتماء مصر العربى الإسلامى مكانا بارزا فى مشروع الإخوان المسلمين فى تلك الفترة . وكان من نتيجة ذلك كله أن ظهرت إلى حيز الوجود فى منتصف الأربعينيات ، جامعة الدول العربية ، وانتخب عضو الأحرار الدستوريين "عبد الرحمن عزام" أول أمين لها ، ولعل آخر صوت ليبرالى تحدث عن الهوية المصرية ولكن فى إطار حضارة البحر الأبيض المتوسط كان صوت طه حسين في كتابه "مستقبل الثقافة فى مصر" ، سنة ١٩٣٨ ، إلا أن دعوته تلك لم تصادف نجاحا يذكر ، ولم تجد استجابة تستحق التنويه لأسباب سنعالجها بالتفصيل حين الحديث عن "قضية انتماء مصر الحضارى" .

٢ - قضية العلم والتعليم

ظهر أثر البعثات العلمية التى أرسلها محمد على واضحا فى الفترة التالية لعصره وبالتحديد بعد عصر عباس الأول وسعيد ، فكان من أعلام هذا العصر فى مجال العلم الطبيعى "الفلكى باشا" الذى استخدم الأدوات الحديثة فى العلم والرصد وكذلك عالم الطب محمد بيومى .

والواقع أنه كان للإصلاحات التى أدخلها على مبارك فى مجال التعليم فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر الأثر الأكبر فى وجود "النخبة المثقفة" التى قادت حركة التنوير فى مطلع هذا القرن ، وإذا اتخذنا من مصطفى كامل نموذجا لهذه النخبة الجديدة ، نجد أنه "ابن مهندس تربى فى المدارس الأميرية وخدم فى الجيش ، واختلف هو أيضا - أى مصطفى كامل - إلى المدارس الأميرية فلم يتصل بالأزهر صغيرا أو كبيرا ثم التحق بالمعاهد الفرنسية فى القاهرة ثم فرنسا ، وتربية مصطفى كامل الحديثة هذه انتهت به إلى تصور محدد لأوربا

وعلاقاتها بالشرق ، والوسائل القمينة بسد الفراغ القائم بينهما تصورا أقرب إلى اتجاه مفكرى القرن العشرين منه إلى اتجاه المفكرين الذين سبقوه ، فيرجع "تقدم أوربا إلى العقائد السياسية التى تؤمن بها طبقتها الحاكمة وانصراف هذه الطبقة إلى خدمة الشعب وإثباتها الصالحين من أبنائه". (٢٠)

وفى وسط هذا المناخ المفعم بالحرية الفكرية ، ترجم إسماعيل مظهر فى أوائل القرن العشرين كتاب داروين "قانون الارتقاء الطبيعى" ، وكان إسماعيل مظهر من مدرسة أحمد لطفى السيد وصاحب مجلتى "العصور" "والدهور" العلميتين اللتين ظهرتا فى منتصف العشرينيات من هذا القرن ، وأغلقتا بعد قليل من الوقت لما احتوته كلتاهما من آراء صادمة لعقائد الناس ، وكان أغلبها يدور حول تفنيد ما يتعلق بالغيبيات وشئون الآخرة . كذلك كتب إسماعيل مظهر فى مجلة "المقتطف" - التى كانت علمية فى الأساس - عن الاتجاهات الاجتماعية فى أوربا ، وكان من أنصار هذا التيار شبلى شميل ، وفرح أنطون ، وفى هذا الجو أيضا ظهر سلامة موسى الذى كان ابنا لهذه البيئة العلمية ، وقد تمثل إسهامه الحقيقى فى أنه حاول تطبيق قوانين العلم على المجتمع . انطلقت هذه النخبة الأخيرة إذن من "داروين" ووصلت إلى الاشتراكية الفابية أولا ، ثم العلمية ثانيا على يد الرائد الأول لها مصطفى حسين المنصورى صاحب كتاب "تاريخ المذاهب الاشتراكية" وهذا كله يدعونا فى الواقع إلى عدم التركيز على التيارات الفكرية والثقافية التى سادت الحقبة الليبرالية فقط ، بل يجب التركيز أيضا على التيار العلمى الذى كان موجودا آنذاك ؛ لأن هذا التيار هو الذى أفرز - فى الحقيقة - فكرة الجامعة الأهلية سنة ١٩٠٨، وأفرز أيضا اهتمام المجتمع والجمعيات الأهلية بالعلم حتى فى وجود المحتل البريطانى ، فأنشأت هذه الجمعيات من المدارس أكثر مما أنشأت الحكومة . وكذلك أفرز هذا التيار - فى العشرينيات - المجمع

المصرى لنشر الثقافة العلمية على يد حسين سرى ، وعلى إبراهيم . وكان من الذين استجابوا لدعوة إنشاء هذا المجمع ، وانضموا إليه : مصطفى مشرفة ، وأحمد زكى ، وفؤاد مرسى . ولقد واكبت هذه الحركة العلمية – فى الواقع – حركة أخرى منبثقة عنها وموازية لها تدعو إلى إصلاح العملية التعليمية كلها بما فيها التعليم الدينى نفسه ، بدأت بإنشاء دار العلوم فى أخريات القرن الماضى وكان محمد عبده أحد جيل الرواد فيها ، ثم مدرسة القضاء الشرعى فى أوائل هذا القرن ، وكانت تضم فى صفوفها الأزهريين الراغبين فى تعلم القوانين الحديثة . وفى هذه المدرسة تخرج أحمد أمين ، والشيخ عبد الوهاب خلاف . وقد أغلقت الحكومة هذه المدرسة فى عهد إسماعيل صدقى . كذلك أدخل نظام التعليم الأولى فى بداية هذا القرن ، وقد تحول فى ظل ثورة ١٩١٩ إلى نظام التعليم الإلزامى . أما الدعوة إلى التعليم باللغة العربية فقد بدأها الشيخ على يوسف صاحب جريدة "المؤيد" ، وكان تعبيره الذى تناقله الناس : "إن تعليم العلم بلغة أجنبية عن الأمة ينقل العلم إلى طائفة من أبناء الأمة ، وإن تعليم العلم بلغة الأمة ينقل الأمة كلها إلى العلم ، وينقل العلم إلى الأمة كلها" (٢١) . غير أن سعد زغلول – وزير المعارف وقتها – كان له موقف من هذه الدعوة نقده من أجله كثيرون "ذلك أنه دافع عن التعليم باللغة الأجنبية – وهى هنا اللغة الإنجليزية – بأن كتب العلم ومستكشفاته كانت كلها من عمل الأجانب ، وكانت مصطلحاته لذلك أجنبية . فإذا أريد نقل العلم إلى البلاد ، فقد وجب أولا إيفاد البعوث من شباب مصر إلى أوربا لتلقى العلوم فيها ، ولنقل هذه العلوم إلى اللغة العربية ، وإلى أن يتم ذلك يتعذر التعليم باللغة العربية ، وهذه من غير شك حجة لها وجاهتها وقيمتها لكنها إن صحت بالقياس إلى العلوم العليا ، فهى لا تصح بالقياس إلى الجغرافيا والتاريخ والحساب فى المدارس الابتدائية أو فى المدارس

الثانوية ؛ ولذا وجه سعد عنايته إلى نقل التعليم الابتدائى والثانوى إلى اللغة العربية جهد الطاقة ، كما بعث البعوث إلى أروبا ليتموا دراستهم العليا بمعاهدها فى حدود مقدرة الميزانية ، وهو فى هذين الأمرين قد بدأ بدءا آتى ثمراته بعد ذلك على نحو صالح ، ولكن بعد أن نسى الناس صاحب الفضل فيه ، وكذلك كانت أول بعثة حكومية أرسلت بعد انقطاع عشرات السنين بعثة الحقوق فى ١٩٠٨ . أما البعثة التى أوفدتها الجامعة الأهلية لدرس الآداب والفلسفة فسافر طلابها فى سنة ١٩٠٧ (٢٢) . لكن الدعوة إلى تعريب التعليم أثمرت حتى فى مجال التعليم العالى ، وانعكست عليه فتم فى تلك الفترة تعريب دراسة القانون وكان من أوائل من ألفوا بالعربية فى مجال الدراسات القانونية نجيب الهلالى ، والعشماوى باشا ، وعبد الحميد أبو هيف ثم جيل السنهورى ، وعلى بدوى ، وقد كتب هؤلاء القانون بلغة عربية لا نظير لها فى جمالها ، فأحدثوا فيها بذلك تجديدا كبيرا . كذلك قام فى أوائل هذا القرن أحمد فتحى زغلول شقيق سعد زغلول وكان حقوقيا تخرج فى جامعات فرنسا بعدة ترجمات هامة عن الفرنسية من أشهرها "أصول الشرائع" لبنتام ، و "سر تقدم الإنجليز السكسونيين" لإدمون ديمولان ، و "روح الاجتماع" ، و "سر تطور الأمم" لجوستاف لوبون .

وقد انعكس ذلك كله على حركة الترجمة بصفة عامة فنشطت منذ أوائل هذا القرن بداية بالأعمال العلمية الخالصة كترجمات إسماعيل مظهر وشبلى شميل ، ثم الأدبية على يد المنفلوطى بترجماته ومؤلفاته المؤثرة وكذلك جورجى زيدان ، ومفيد الشوباشى الذى ترجم الميثولوجيا اليونانية . كذلك نشطت حركة ترجمة الروايات والمسرحيات العالمية وتم تعريب كثير منها وتمثيلها سواء فى السينما أو المسرح ، وكانت لجنة التأليف والترجمة والنشر التى أسسها أحمد أمين هى قمة هذه الحركة وأوجها إذ اضطلعت هذه اللجنة بترجمة أمهات الكتب

الأجنبية الممثلة لفروع المعرفة المختلفة بالإضافة إلى مساهمتها الجادة فى عملية التأليف .

والواقع أنه على الرغم من هذا الازدهار الذى شهدته الحياة العلمية والتعليمية فى مصر منذ نهايات القرن الماضى وطوال الثلث الأول من هذا القرن إلا أن الطبيعة القاصرة للبورجوازية المصرية التى قادت حركة التنوير وعلى عاتقها قامت ثورة الشعب فى ١٩١٩ بتداعياتها المختلفة - والتى أسلفنا ذكرها - جعلت قادة ورموز هذه المرحلة غير قادرين على خلق تعليم موحد ، فظلت الازدواجية بين التعليم المدنى والتعليم الدينى قائمة رغم الكثير من الإصلاحات التى طرأت على كل منهما على حدة . لم يفلح التيار العلمى فى بث قيمه حتى النهاية بل إن شئنا الحقيقة نقول أنه لم يكتب لهذا التيار الاستمرار بمعنى أن دعوة شبلى شميل ، وفرح أنطون ، وإسماعيل مظهر لم تجد من يطورها ، بل إن إسماعيل مظهر نفسه انقلب فى نهاية عمره على القيم التى دعا إليها فى بداية حياته فصار ناسكا متدينا ، ويرجع ذلك كله - كما قلنا سابقا - إلى الطبيعة الازدواجية للخطاب الليبرالى الذى تولى ممثلوه السلطة الفعلية فى البلاد ، وحاولوا الإصلاح ، ولكن محاولاتهم كانت تتم وفقا لمعطيات هذا الخطاب نفسه . فقبلوا الحلول الوسطى فى كل شىء ، ولم يتخذوا موقفا حاسما من أى شىء ، ومن ثم عجزوا عن مواجهة تحديات المشروعات البديلة التى طرحت بعد منتصف الثلاثينيات من هذا القرن بداية بالمشروع الإسلامى ، ومرورا بالمشروع القومى ثم أخيرا المشروع الاشتراكى ، ورغم أن الانتفاضة الأخيرة لوهج الليبرالية فى مصر فى مجال إصلاح التعليم تمثلت فى كتاب طه حسين "مستقبل الثقافة فى مصر" الذى حاول فيه تقديم رؤية فكرية متكاملة لمشروع إصلاح النظام الثقافى والتعليمى فى مصر وذلك فى إطار رؤية إستراتيجية تحدد هوية مصر وانتماءها

الحضارى والثقافى ، إلا أن هذا البرنامج الإصلاحى ، وهذه الرؤية الحضارية ، لم يجدا صدى فى دنيا الواقع العملى . بل إن صاحب العمل نفسه انقلب فى الأربعينيات على المشروع الليبرالى كله باعتباره مشروعا فشل فى تحقيق العدل الاجتماعى ، فكتب "المعذبون فى الأرض" و "شجرة البؤس" حاول فيهما تنبيه ولاة الأمر إلى حقيقة الظلم الواقع على الطبقات الدنيا فى المجتمع فاتهم على أثر ذلك بالشيوعية والانحراف عن قيم المجتمع . لكن كان لذلك كله بالإضافة إلى مد الحركة الوطنية واشتعالها تأثير كبير على فكر طه حسين فكان قراره الذى أصدره باعتباره وزيرا للمعارف فى آخر حكومة وفدية ويتعلق بمجانية التعليم وكان شعاره الخالد "العلم كالماء والهواء" علامة بارزة على ذلك التحول فى فكره وفى فكر العهد الذى تلاه .

٣- قضية حقوق المرأة (المسألة الاجتماعية)

حاولت النخبة المثقفة فى نهايات القرن الماضى تأصيل الحقوق الاجتماعية من خلال دعوتها إلى إنكار الظلم والرغبة فى العدل والمساواة بين الناس أمام القانون إلا أنه يلاحظ أن هذه الدعوة كانت فى إطار الوعظ الأخلاقى ولم تكن مقننة تقنينا علميا قائما على منهج منظم فى البحث . أما الدعوة التى كان لها دوى بحق فيما يتعلق بمسألة الحقوق الاجتماعية فكانت الدعوة التى نادى بها قاسم أمين سنة ١٨٩٩ ، وسنة ١٩٠١ على التوالى بخصوص تحرير المرأة من القيود والأغلال التى كانت تحيط بها من كل جانب ، وعلى رأس هذه القيود يأتى قيد الحجاب وقيد الأمية .

وقد صاغ قاسم أمين دعوته تلك فى كتابيه الشهيرين "تحرير المرأة ١٨٩٩" "المرأة الجديدة ١٩٠١" ، فتناول فيهما أحد جذور مشكلة المرأة فى المجتمع

المصرى ، وذلك عندما أشار إلى أنها "اليوم عالة لا تعيش إلا بعمل غيرها" [٢٣] . وعندما شدد على أن البغاء مذلة على المرأة سببه "شدة الحاجة إلى زهيد من الذهب والفضة ، وقلما كانت المرأة على ذلك الميل إلى تحصيل اللذة" [٢٤] ، كما كشف قاسم أمين فى هذين الكتابين عن أهمية خروج المرأة إلى العمل وذلك حين أكد على أن البطالة أم الرذائل ، كما طالب برجوع المرأة إلى الحد الشرعى من التحجب .

والواقع أن منهج قاسم أمين الذى عالج به موضوعه كان منهجا إصلاحيا تقدميا وكان أكثر استنارة من بعض الكتاب التالين له فى مرحلة ما بعد ثورة ١٩١٩ مثل العقاد إلا أنه رغم التقدمية وتلك الاستنارة التى نجدها عند قاسم أمين يمكننا القول بأن معالجته لقضية المرأة وحقوقها كانت فى نفس حدود الخطاب الليبرالى المزدوج والموروث من القرن التاسع عشر . فقد عالج قاسم مشكلة المرأة مثلما عالجها الطهطاوى بشكل مجزأ وغير متكامل حيث وقف موقفا وسطا بين الأفكار الغربية والأفكار الشرقية الموروثة ، ورغم هذه المعالجة الوسيطة التى قام بها قاسم أمين لقضية المرأة فقد نظر إلى كتابيه وقت صدورهما باعتبارهما حادثا خطيرا ، اضطربت له آراء الهيئات الدينية ، واضطرب له كثير من المتعلمين أنفسهم ، وأبدى الخديوى عباس حلمى سخطه على الكتابين وعلى مؤلفهما . حتى لقد أمر بألا يدخل قاسم أمين قصر عابدين مع ما كان له من رفعة المركز فى القضاء ، ومع ما كان يتمتع به بين زملائه من كرامة واحترام ، وقد نشر كتاب تحرير المرأة تباعا أول ما نشر فى جريدة المؤيد لصاحبها الشيخ على يوسف فكان لنشره دوى اضطرب له صاحب المؤيد ، واضطر معه أن يفتح أعمدة جريدته للطاعنين الكتاب وصاحبه أشد المطاعن ، على أن الآراء التى حواها الكتاب أثارت من تطلع الشباب ما جعلهم يفكرون فى

الأمر جديا ، يرى أكثرهم فيه مروقا من الدين وتمهيدا للإلحاد . ويرى بعضهم أنه حق ، وأنه الوسيلة الوحيدة لخلق شعب حر يدرك الحياة إدراكا صحيحا ، كما أنه العدل كل العدل ألا تحرم المرأة من نور الحياة ، ومن نور العلم الذى يزيدها للحياة إدراكا وتقديرا صحيحا.[٢٥].

وعلى درب قاسم أمين - ولكن بنهج أكثر حدة وتطرفا - سار منصور فهمى الذى كتب أطروحته للدكتوراه فى فرنسا سنة ١٩١٣ بعنوان "حالة المرأة فى التقاليد الإسلامية وتطوراتها" ونهج فيها منهج النقد التاريخى العلمى المتحرر من الالتزام بحقيقة الوحى فى تفسير سلوك النبى وعلاقاته بنسائه وتشريعاته ... إلخ ، وهذه الأطروحة لم تترجم إلى اللغة العربية ، ولكن نشأ حولها فى حينه نزاع فكرى فى الصحف المصرية عندما نشرت مقتطفات منها باللغة العربية ولم تدافع عنها إلا جريدة "الجريدة" ، واضطرت الجامعة المصرية بعد أن راجعت نصوص الكتاب إلى الاستغناء عن منصور فهمى ، وكان ذلك أكبر دليل على ازدواجية الخطاب الليبرالى وضعفه ونفاقه .

وعلى الرغم من نيل المرأة لبعض حقوقها فى الفترة التى تلت ذلك مثل حق التعليم الأولى للبنات والذى ظهرت آثاره فيما بعد أثناء ثورة ١٩١٩ حيث خرجت الفتاة المصرية فى مظاهرات نسائية تعد الأولى من نوعها فى تاريخ مصر ، بالإضافة إلى ظهور كثير من الجمعيات النسائية فى الفترة التى تلت ذلك مثل جمعية هدى شعراوى وغيرها . إلا أن نشاط المرأة فى الفترة الليبرالية ظل محددا بوجه عام بحدود الخدمات الاجتماعية والطبية (الهلال الأحمر) ، ولم يسمح لها بممارسة حقوقها السياسية رغم فتح أبواب التعليم العالى فى الجامعة أمامها - وقد استمر حرمانها من ممارسة حقوقها السياسية كمواطنة تمثل نصف المجتمع - إلا بعد قيام ثورة يوليو ودخول أول امرأة مصرية البرلمان ...

والواقع أن كثيرا من رموز الحقبة الليبرالية بعد ثورة ١٩١٩ كانوا أكثر محافظة من قاسم أمين فيما يتعلق بقضية المرأة وحقوقها (نموذج العقاد) ، ولعل السبب فى ذلك يرجع إلى قوة التقاليد الموروثة ، وإلى ضعف البورجوازية المصرية الناتج عن ضيق قاعدتها المادية عن قاعدتها الروحية ، وقد أدى بها هذا الضعف بأسبابه المتعددة إلى هزيمتها السريعة أمام المشروعات الثقافية الأخرى البديلة ولم تستطع أبدا أن تواجهها بالحسم الكافى . فاضطرت إلى مداهنتها أولا (نموذج طه حسين فى كتبه على هامش السيرة ، ومرآة الإسلام ، والوعد الحق) و (نموذج العقاد فى سلسلة العبقريات) ، ثم الرضوخ أمامها ثانيا (نموذج محمد حسين هيكل وإسماعيل مظهر) .

٤- قضية الفصحى والعامية

لم تأخذ هذه القضية أبعادا كبيرة بعد إثارتها أولا على يد قاسم أمين الذى دعا فى كتابه الصغير "كلمات" إلى تسكين أواخر الكلمات ، وثانيا على يد سلامة موسى الذى دعا بصراحة إلى استخدام العامية فى الكتابة بدلا من الفصحى وثالثا على يد عزيز فهمى وسلامة موسى أيضا اللذين تجاوزا حدود القضية إلى الدعوة إلى استخدام الحروف اللاتينية بدلا من الحروف العربية تحت دعوى العصرية والكتابة بلغة العصر ، تحت تأثير الثورة الكمالية فى تركيا ، تلك الثورة التى تبنت الحروف اللاتينية تبنيا كاملا . والواقع أن المعركة التى ظهرت وقتها فى الصحف المختلفة (لم تصدر كتب متخصصة فى هذه القضية) كانت فى الأساس ضد ما اعتقده أصحابها من أن الدعوة إلى الكتابة سواء بالعامية أم الحروف اللاتينية تقصد إلى الإخلال بلغة القرآن (مصطفى صادق الرافعى - محمد فريد وجدى) تحت دعوى المواءمة مع مقتضيات العصر ومكتسباته

الحضارية رغم أن إمكانيات اللغة العربية الفصحى من السعة بحيث يمكنها التعامل مع كل إنجازات العصر واستيعابها (العقاد) . على أنه يمكننا القول بأن الدعوة إلى العامية قد جاءت فى الحقيقة بهدف خلق ما يمكن تسميته بالثقافة الوطنية الخاصة بمصر ، وذلك على أثر دعوة لطفى السيد إلى ما يسمى بالقومية المصرية باعتبارها الدال الحقيقى على الشعور بالانتماء والهوية ، وربما يكون البعد الحقيقى الذى اتخذته هذه القضية كمسار لها أثناء ، وبعد المرحلة الليبرالية متمثلا فى محاولات تطوير اللغة العربية نفسها فى إطار تيسير علوم النحو العربى (أعمال شوقى ضيف) ، وتجديد أساليب وموضوعات الشعر العربى بداية بشوقى وحافظ ومرورا بالعقاد ومدرسة الديوان ثم مدرسة الشعر الرومانسى ممثلة فى جماعة أبوللو وأخيرا مدرسة الشعر الحديث التى بدأها عبدالرحمن الشرقاوى ومن بعده صلاح عبد الصبور وغيرهما من الشعراء المحدثين من جيل الخمسينيات والستينيات . ولعل أبرز الهيئات التى أنشئت خصيصا من أجل تحقيق هذا الغرض – أى تطوير اللغة العربية – كانت مجمع اللغة العربية الذى أنشئ فى الثلاثينيات من هذا القرن وسمى بمجمع الخالدين .

أما الدعوة إلى العامية فقد أثمرت ثمرتها الكبرى فى شخص بيرم التونسى ثم جماعات الزجالين فى مصر ، ثم تسللها أخيرا إلى بعض الأعمال المسرحية والروائية لبعض كبار الكتاب مثل محمد ومحمود تيمور وتوفيق الحكيم ، وغيرهم . إلا أن الغلبة فى النهاية وإلى اليوم كانت لأنصار الفصحى المطورة فى أساليبها وطرقها ، وذلك رغم تغير الظروف والأطر الاجتماعية والسياسية والاقتصادية للمجتمع المصرى فى فترة ما بعد الليبرالية عنه فى فترة ما قبلها .

٥- نظام الحكم بين الإسلام والعلمانية

أثيرت هذه القضية فى مصر على إثر صدور كتاب على عبد الرازق "الإسلام وأصول الحكم" سنة ١٩٢٥ ، وقد توافق صدور هذا الكتاب مع الدعوة التى وجهها الملك فؤاد لعلماء المسلمين لعقد مؤتمر إسلامى بمصر لبحث مستقبل الخلافة الإسلامية بعد سقوطها فى تركيا سنة ١٩٢٤ ، وكان الملك يطمع فى أن ينصب نفسه خليفة للمسلمين بدلا من السلطان عبد الحميد ، ومن هنا جاء صدور هذا الكتاب بمثابة ضربة قاصمة لآمال الملك فؤاد إذ ذهب فيه مؤلفه الأزهرى إلى أن الخلافة ليست أصلا من أصول الدين ، وأن الإسلام لم يقررها ، وأن مسارها فى التاريخ ينبئ عن مساوئ لا حصر لها ، وأن المسلمين أعلم بشئون دنياهم ، لهم أن يقرروا نظام حكمهم على النحو الذى يتفق مع زمانهم وظروفهم ، والواقع أن الخطورة الحقيقية لهذا الكتاب ترجع إلى أن مؤلفه طرح فيه قضية العلمانية للمرة الأولى فى صميم الفكر العربى الإسلامى ، "وذلك بعد أن أصدرت الحركة العلمانية الكمالية فى تركيا كتيبا بررت فيه لجوءها إلى العلمنة ببعض المبررات المستمدة من مبادئ الإسلام ذاته" [٢٦] ، كما تكمن خطورة هذا العمل الذى طوره عبد الرازق بصورة أكثر منهجية وعمقا وارتباطا بأصول الإسلام ، "فى أنه استند لأول مرة فى تاريخ الفكر الإسلامى إلى حجج ومبررات دينية شرعية مستمدة من القرآن والسنة والتاريخ الإسلامى لتدبير العلمانية ضمن إطار الإيمان الدينى ذاته ، وليس من منطلق العلمانية الخالصة المنافية للدين ، وذلك ما جعل منها قضية مشروعة داخل الفكر الإسلامى بعد أن كانت تطرح منذ مطلع النهضة من خارجه [٢٧] . ومن هنا كان رد الفعل العنيف الذى ووجه به الكتاب ، فعلى أثر صدوره بقليل قررت لجنة من كبار العلماء بالأزهر فصل الشيخ على عبد الرازق من منصبه كقاض شرعى وسحب درجة

العـالمـيـة منه وذلك على الرغم من أنه - أى الشـيـخ - كـان ينتـمـى إلى عـائلة عبدالرازق المشهورة بالجاه والنفوذ فى المجتمع المصرى آنذاك . لكن هذا الجاه وذاك النفوذ لم يستطيعا حمايته من بطش المؤسسة الدينية ممثلة فى الأزهر ، وبإيعاز من الملك فؤاد شخصيا ، بل لم يكتف الأزهر بما فعل وإنما نهض شيوخه وعلماؤه للرد على كـتـاب "الإسـلام وأصـول الحكم" فـأصـدروا الكتب فى هذا الخصوص الواحد تلو الآخر فكانت على الترتيب :

- حقيقة الإسلام وأصول الحكم "للشيخ محمدبخيت - مفتى الديار المصرية آنذاك .

نقض كتاب "الإسلام وأصول الحكم" للشيخ محمد الخضر حسين ، وهو من علماء الزيتونة بتونس ، الذى أصبح شيخا للأزهر فيما بعد .

- ومن المؤسسات الدينية الأخرى فى العالم العربى صدر كتاب "نقد علمى لكتاب الإسلام وأصول الحكم" للشيخ محمد الطاهر بن عاشور مفتى المالكية بالديار التونسية .

- ومن خارج المؤسسات الدينية ألف الدكتور عبد الرازق السنهورى كتاب "الخلافة الإسلامية وتطورها لتصبح عصبة أمم إسلامية" كرد غير مباشر منه على كتاب الشيخ على عبد الرازق .

أما الذى نهض للدفاع عن الشيخ على فكان حزب الأحرار الدستوريين ممثلا فى شخص كاتبه ورئيس تحرير جريدة "السياسة" محمد حسين هيكل ، فكتب فيها مدافعا عن حق الكاتب فى إبداء رأيه "وبخاصة إذا كان هذا الكتاب موضع نقاش وأخذ ورد . لقد أخذنا على عاتقنا الدفاع عن حرية الرأى فى غير هوادة معتمدين على أن كل قانون يخالف الحقوق الأساسية التى قررها الدستور للمصريين قد أصبح لاغيا بنص الدستور نفسه" [٢٨] ، وعلى أثر هذه

الدفاعات أقيل عبدالعزيز باشا فهمى من منصبه "ولم تعد المسألة بعد إقالة عبد العزيز باشا مسألة على عبدالرازق ولا مسألة هيئة كبار العلماء ، بل انتقلت إلى وضع جديد يتصل بكرامة الحزب كله أوثق الاتصال .. "[٢٩]

ووصلت الآراء الرافضة لهذا الكتاب إلى ذروتها بعد بلوغ الليبرالية مرحلة الأزمة ، وبعد طرح مشاريع أخرى على رأسها المشروع الإسلامى الذى تزعمه الإخوان المسلمون ، وكان رفض المشروع الإسلامى بالذات لفحوى آراء على عبد الرازق نابعا من كون الكتاب يطرح فكرة الحكم العلمانى باعتبارها فكرة لها مصداقيتها فى حقل الفكر الإسلامى ، وإننا إذا سلمنا بذلك فسيكون لهذا تداعياته الخطيرة فى شتى شئون الحياة . أما موضوع السلطة ذاتها ، فإن كثيرا من الإخوان وعلى رأسهم الشيخ حسن البنا وعبد القادر عودة كانوا يعتقدون "بأنها مدنية" ولكن فى إطار الإسلام فكرا وعقيدة ومنهجا وسلوكا" [٣٠] . أما المشروعات الأخرى (القومية والاشتراكية) فكانت فى الحقيقة متبنية وجهة نظر على عبد الرازق لكونها (أى هذه المشروعات) علمانية فى الأساس .

وعلى وجه العموم فإن الواقع العملى لنظام الحكم فى مصر سواء فى العهد الليبرالى أو ما بعده يؤكد طابعه العلمانى فى كافة المؤسسات وتغليبه المدنى منها على الدينى ، بل وتوظيف الدينى لحساب المدنى .

٦ - مسألة مدى قدسية النص الدينى

أثارت هذه القضية عاصفة فى قلب الحياة الثقافية فى مصر على أثر صدور كتاب طه حسين "فى الشعر الجاهلى" سنة ١٩٢٦ ، والواقع أن الخطورة الحقيقية لهذا الكتاب تمثلت فيما يمكن أن يقال عنه بأنه ضرب للأسس التى قامت عليها العقيدة الإسلامية عن طريق التشكيك فيها بواسطة منهج علمى صارم ومحكم

يصعب الرد عليه هو منهج ديكارت فى الوصول إلى الحقائق عن طريق الشك فى كل ما هو موروث ومعطى باستثناء [illegible]و واضح بالبداهة العقلية الخالصة ، وذلك على اعتبار أن العقل هو أعدل الأشياء قسمة بين الناس .

ومن هنا يصح القول بأنه إذا كان كتاب على عبد الرازق "الإسلام وأصول الحكم" قد حاول ضرب فرع من أصل ، وأعنى بذلك الفرع موضوع الخلافة ، فإن كتاب طه حسين الذى نحن بصدده قد تجاوز ذلك إلى محاولة ضرب هذا الأصل نفسه . وإن كان الكتابان معا يشتركان فى محاولة نزع ما اعتبره الناس مقدسا لا غنى لحياتهم عنه ، وأعنى بذلك العقيدة والخلافة ، ومن هنا كان رد الفعل العنيف والجدل المتواصل حول الكتابين وحول صاحبيهما منذ إصدارهما سنة ١٩٢٥ ، ١٩٢٦ على التوالى وحتى الآن .

وقد أثار كتاب الشعر الجاهلى ضجة سياسية لم يكن السبب فيها هو هذه الشكوك الدينية التى صاغها المؤلف بإحكام ، فقد كان يمكن الرد عليها بأسلوب علمى مثلما فعل محمد فريد وجدى فى كتابه "نقد كتاب الشعر الجاهلى" ، وإنما كان السبب هو التوظيف السياسى للكتاب فى إطار الصراع الحزبى القائم آنذاك بين "الأحرار الدستوريين" الذين كان ينتمى إليهم طه حسين وكانوا يمثلون حزب الأقلية أو الصفوة ، وبين حزب الأغلبية (الوفد) الذى راعى مشاعر العامة وهم سواد الشعب الذين كان يمثلهم إلى الدرجة التى جعلت زعيم الوفد سعد زغلول يخطب قائلا فى المظاهرة التى خرجت تهتف مطالبة بشنق طه حسين "هبوا أن رجلا مجنونا يهذى فى الطريق فهل يضير العقلاء شىء من ذلك ؟ ، وماذا علينا إذا لم تفهم البقر ..." (٣١) هذا على الرغم من أن مثقفى الوفد أنفسهم كانوا يميلون فى مجالسهم الخاصة إلى آراء طه حسين ، ويدافعون عنها . بل لقد تجاوز كاتب الوفد الأول وقتها عباس العقاد حدود هذه المجالس

الخاصة ، ونشر فى صحيفة "البلاغ" دفاعات حارة عن حرية الرأى ، وحرية صاحب كتاب "الشعر الجاهلى" فى أن يذيع ما يراه صحيحا مادام قادرا على البرهنة على صواب آرائه .

ولقد ساهم فى احتدام المعركة السياسية والفكرية حول الكتاب وصاحبه ، ذلك الأسلوب الصدامى الذى انتهجه طه حسين ، فهو يقدم منهجه الديكارتى فى الفصل الأول من الكتاب "إنه منهج فى البحث سخط عليه أنصار القديم فى الدين والفلسفة يوم ظهر" (٣٢) . وهو برغم علمه ذاك نجده يطبقه على الأدب العربى فيقول "هذا نحو من البحث فى تاريخ الشعر العربى ، وأكاد أثق أن فريقا من الناس سيزورون عنه ازورارا ، ولكنى على سخط أولئك ، وازورار هؤلاء أريد أن أذيع هذا البحث ، أو بعبارة أصح أن أقيده ، فقد أذعته قبل اليوم حين تحدثت به إلى طلابى فى الجامعة" (٣٣) . هذه المصادمة العنيفة فى الواقع زادت من حدة المعركة حول الكتاب لدرجة أن وزير المعارف وقتها على الشمسى باشا قام فى مجلس النواب يتلو خطابا أرسله مدير الجامعة يقول فيه أنه لا علاقة بين كتاب المؤلف ، ووظيفته كمدرس فى الجامعة لأن هذه الآراء لم تلقن للطلبة ، فقام الشيخ الغاياتى – أحد أعضاء المجلس – مستفزا – وقرأ اعتراف المؤلف فى كتابه بأنه لم يكتف بإذاعته شفاها ولكنه قصد أيضا تقييده ليذاع على جمهور القراء من الطلاب ومن غير الطلاب .

ولقد تراوحت ردود الأفعال حول الكتاب ما بين تقديم صاحبه إلى النيابة لمحاكمته على ما كتب ، بل ومحاولة قتله على يد الشيخ عليش ، أحد شيوخ الأزهر ، وبين ردود صحفية انفعالية تكاد تخلو من أى طابع علمى ، ثم أخيرا كتب مؤلفة خصيصا للرد على الشعر الجاهلى ، وقد تراوحت هى الأخرى بين الخطابة والانفعال بل وأحيانا الجهل بالموضوع والعجز عن الرد العلمى مثل كتاب

محمد لطفى جمعة "الشهاب الراصد" ، وبين كتب ذات طابع سلفى تقليدى وإن كان يحمد لها إقرارها واعترافها بعدم معرفتها بالمناهج الحديثة فى البحث وبالذات منهج ديكارت الذى استخدمه طه حسين ، ومن هذه الكتب كتاب "محاضرات فى بيان الأخطاء العلمية والتاريخية التى اشتمل عليها كتاب فى الشعر الجاهلى" للشيخ محمد الخضرى ، ثم أخيرا كتب ذات طابع علمى هادئ إلى حد كبير مثل كتاب "نقد الشعر الجاهلى" لمحمد فريد وجدى وكتاب "النقد التحليلى لكتاب فى الشعر الجاهلى" لمحمد أحمد الغمراوى .

ولقد تمثلت النتيجة الأساسية والوحيدة التى خرج بها طه حسين من تطبيقه منهج البحث العقلانى الديكارتى على الشعر الجاهلى فى أن الجانب الأكبر من هذا الشعر الجاهلى ليس جاهليا . بل إن الكثرة الغالبة مما يسمى كذلك ؛ قد انتحلت بعد الإسلام لأسباب سياسية منها نشر الدعوة أو إرضاء العصبيات أو خدمة الغايات التى كان يرمى إليها الرواة والقصاص والنحويون والمحدثون وعلماء الكلام وأصحاب التأويل . وفى مجرى التدليل على نظريته تلك أنكر طه حسين بعض المسلمات الدينية ومنها بناء إسماعيل وإبراهيم للكعبة والشك فى وجودهما أصلا وجودا تاريخيا ، ومنها المتواتر من أن القراءات السبع قد جاءت عن النبى ، ومنها القول بأن الإسلام أو الحنيفية ، كانا دين إبراهيم .

وكانت هذه الأشياء التى شكك فيها هى السلاح الذى حاربه به خصومه من الأزهريين والمحافظين ، وما زال حتى الآن ، وأمام عنف المعركة وكثرة الخصوم حذف طه حسين شكوكه هذه من الطبعة الثانية من كتابه الذى سماه هذه المرة "فى الأدب الجاهلى" .

وفى عام صدور "الشعر الجاهلى" أى سنة ١٩٢٦ كتب إسماعيل مظهر فى "المقتطف" يدعو إلى نقد العقلية الغيبية المخلوطة بشىء من العلم وهى العقلية

التى تميزت بها الحضارة الإسلامية وأحياها الأفغانى ومحمد عبده ، وإلى إحلال العقلية العلمية الأوربية محلها دون تقريب وتوفيق ، وبأسلوب الصدام والمواجهة بين العقليتين ؛ المضمحلة والصاعدة :"إننى أتوقع ، وعسى أن يكون ذلك قريبا أن الخطوة التي خطوناها فى سبيل الخروج من ظلمات الأسلوب الغيبى إلى وضع الأسلوب اليقينى ، سوف تقودنا سعيا إلى ميدان يتصادم فيه الأسلوب تصادما يثير في جو الفكر عجاجة ينكشف غبارها عن الأسلوب الغيبى وقد تحطمت جوانبه واندكت قوائمه ، ويترك الأسلوب اليقينى قائما بهامه الجبار القوى الأصلاب مشرفا على الشرق ، وقد هب من رقاد القرون ليسير فى الدروب التى مهدت سبله للأنام نواميس النشوء والارتقاء" (٣٤) ، وهى دعوة تكشف عن روح يعقوب صروف ومنزعه العلمي الخالص . ولقد كان مظهر فى الحقيقة متأثرا بصروف أكثر من تأثره بخاله لطفى السيد – غير أنه لعوامل قصور الخطاب الليبرالى التى أسلفنا ذكرها مرارا لم تنجح الدعوة التى قادها طه حسين ومعه إسماعيل مظهر – كل فى مجاله – فى هدم المقدس عند الناس ومن إزالة اعتقادهم بالغيبيات ، بل لقد انحاز الداعيان فى نهاية المرحلة الليبرالية إلى صفوف الناس وصارا من أهل الاعتقاد والإيمان بالغيب والدعوة له . هذا إن دل على شىء فإنما يدل على أن عالم البورجوازية المصرية فى الحقبة الليبرالية كان عالما مليئا بالمتناقضات . لذلك لم يكن غريبا أن يهجم المحافظون ويعلو صوتهم مطالبين بفصل صاحب كتاب "فى الشعر الجاهلى" من الجامعة ، ومصادرة كتابه ، وأن تسأل الجامعة كيف أباحت تعليم ما وصفوه بأنه "لاحد" فيها – وهى تتقاضى من أموال الدولة ما تتقاضى – ولم يكن غريبا أيضا وقتها أن ينجحوا فى إغلاق مجلة العصور إلى الأبد .

وهكذا ينكشف عالم البورجوازية المصرية عن دولة نصف علمانية نصف

ديمقراطية نصف عقلانية يجعل دستورها الأمة مصدر السلطات وتقر المواطنة وحرية الرأى والعقيدة والصحافة ثم ينثر هذا الدستور مادة هنا ومادة هناك تنتزع من هذا العالم كل وروده حين تشاء ...

٧- قضية انتماء مصر الحضارى

كان توقيع مصر لاتفاقية "منترو" سنة ١٩٣٧ الخاصة بإلغاء نظام الامتيازات الأجنبية القديمة ، وتأكيد التزاماتها القانونية بشأن الأجانب المقيمين بأرضها أمام دولهم ، نقطة فاصلة فى التاريخ المصرى المعاصر . فقد اعتبرها الليبراليون المصريون مكافأة لجهدهم نحو التحديث والاستقلال الديمقراطى ، وكان كتاب طه حسين (مستقبل الثقافة فى مصر سنة ١٩٣٨) أبرز صوت متفائل تجاه هذا التطور حيث أعاد صياغة أفكار التجديدية التغريبية بشكل منهجى منظم انصب حول مسألة التعليم ، لكنه طرح بالوضوح ذاته المسألة الحضارية الكيانية برمتها ، ولعله كان آخر صوت فى الثقافة العربية يطرح الثقة بالحضارة الأوربية ويدعو إلى قبولها كاملة بمثل هذه الجرأة وهذا الانفتاح قبل أن تقضى الردة العربية الإسلامية الجديدة ضد أوربا على اتجاه التغريب العلمانى الصريح الكامل .

يقول طه حسين متخذا حدث اتفاقيتى ١٩٣٦ وسنة ١٩٣٧ بمثابة عهد جديد للتصالح الحضارى الدائم بين مصر وأوربا بعد أن انتهى خصامها السياسى : "التزمنا أمام أوربا أن نذهب مذهبها فى الحكم ، نسير سيرتها فى الإدارة ، نسلك طريقها فى التشريع ، التزمنا هذا كله أمام أوربا ، وهل كان إمضاء معاهدة الاستقلال ومعاهدة إلغاء الامتيازات إلا التزاما صريحا قاطعا أمام العالم المتحفز بأننا سنسير سيرة الأوربيين فى الحكم والإدارة والتشريع ؟

فلو هممنا الآن أن نعود أدراجنا وأن نحيى النظم العتيقة لما وجدنا إلى ذلك سبيلا ولوجدنا عقابا لا تجتاز ولا تذلل ، عقابا نقيمها نحن لأننا حراص على التقدم والرقى وعقابا تقيمها أوربا لأننا عاهدناها على أن نسايرها ونجاريها فى طريق الحضارة الحديثة ..." [٣٥] ، ولذلك لم يبق أمامنا غير طريق "واضحة بينة مستقيمة ليس فيها عوج ولا التواء وهى : أن نسير سيرة الأوربيين ونسلك طريقهم لنكون لهم أندادا ولنكون لهم شركاء فى الحضارة خيرها وشرها حلوها ومرها ، وما يحب منها وما يكره ، وما يحمد منها وما يعاب ..."[٣٦] . أما المنطلق الحضارى لهذا فيتلخص فى الفرضية القائلة : "إن العقل المصرى منذ عصوره الأولى عقل إن تأثر بشىء فإنما يتأثر بالبحر الأبيض المتوسط وأن تبادل المنافع على اختلافها فإنما يتبادلها مع شعوب البحر المتوسط" [٣٧]، وعليه فالعقل المصرى ، عبر هذه الرابطة المتوسطية ، عقل أوربى غربى يشارك أوربا جذورها الحضارية منذ اليونان والرومان ، وهكذا فإن الجيل الليبرالى الإصلاحى المتطلع – عبر المتوسط – إلى أوروبا ، هو الذى رأى فى معاهدة سنة ١٩٣٦ تقدما وتصحيحا لمسار العلاقة بين مصر وأوربا . أما حقيقة الأمر فقد كان توقيع مصر لمعاهدة سنة ١٩٣٦ بمثابة تجميد للحركة الوطنية والدستورية لأنها حولت النضال الاستقلالى إلى أسلوب المساومات ، وأمكن تحديد الانعطاف التاريخى منذئذ : "ديمقراطية ليبرالية تفلس منذ سنة ١٩٣٦ فلا هى قادرة على تجديد فلسفتها الاجتماعية ولا برامجها الاقتصادية ، وكل يريد أن يرث هذه المؤسسة التى تسير إلى الإفلاس التام" [٣٨]، والأكثر من هذا أن طه حسين ذاته سيعود بعد سنة ١٩٤٥ ليلقى فى كتاب "المعذبون فى الأرض" نظرة شديدة التشاؤم وغاضبة على مستقبل النظام الليبرالى القائم والمتوجه صوب المتوسط غربا ، وذلك من زاوية إخفاقه فى تحقيق حد أدنى من العدالة الاجتماعية للجموع الآدمية

المريضة الجاهلة ، التى أصبح الإصرار على القول بأنها تنتمى - بجذورها الحضارية - إلى أوربا ، وأن عقلها عقل أوربى ، ضربا من الترف الفكرى الطوباوى ، وستكتمل المفارقة عندما سيصادر النظام كتاب "المعذبون فى الأرض" لهذا الداعية الذى كان من أشد المتفائلين بنموه وتطوره قبل بضع سنوات"[٣٩] .

رابعا : التحولات

لا نجد خيرا من الشهادة التى أدلى بها محمد حسين هيكل عام ١٩٣٢ فى مؤتمر الطلبة الشرقيين على ما حدث له ولجيله من تحول فى نظرتهم إلى أوربا (إطارهم المرجعى) ، وإلى رسالتهم نحو مجتمعهم الذى سافروا من أجله يتعلمون فى بلاد الغرب ، وعادوا لينشروا فيه قيم ومفاهيم وحضارة هذه البلاد التى ذهبوا إليها . يقول هيكل "عاد هؤلاء إلى بلادهم يبشرون بالحضارة الغربية ، ولكنهم مالبثوا أن صدمتهم ظاهرتان عجيبتان أثارتا دهشتهم لتناقضهما مع أصول الحضارة الغربية تناقضا بينا . الأولى : هذه الحرب المنظمة التى يقوم بها الاستعمار الأوربى لحرية العقل ... وقد راعهم من هذه الحرب أنها لم تكن تقبل هوادة قط وأن ممثل إنكلترا فى مصر لم يكن يأبى أن يكتب فى تقاريره أن مصر بغير حاجة إلى علماء بالمعنى الغربى ، وإنما هى بحاجة إلى موظفين مطواعين . والظاهرة الثانية انتشار المبشرين الغربيين فى كل مكان من المدن الكبيرة والصغيرة بل فى القرى يدعون إلى المسيحية ولا يأبون التعريض بالإسلام وبالرغم من هاتين الظاهرتين ظل هؤلاء الشبان يدعون إلى الحضارة الغربية مستندة إلى أصلها الصحيح ، أى إلى حرية البحث ونزاهة العلم ، ويدعون إلى ذلك فى حرارة لم تكن من شأن الجامدين على التقليد الدينى الذين رموهم بالإلحاد ، فازدادت دعوتهم قوة واستعارا ولكن مرور الزمن فتح عيونهم على

حقيقة أخرى لم تكن أقل إثارة لدهشتهم من الظاهرتين اللتين قدمنا ، فما يصدر الغرب للشرق من آثار حضارته قد وقف أو كاد عند أسوأ ثمرات هذه الحضارة ، وما كان يأتى بلاد الغرب من الربح المادى يمده بأسباب الرخاء والترف فتجارة الرقيق الأبيض ، والكحول ، ومواد الزينة ، واللهو وجوقات الهذر المسرحى كان أول ما يصدم الناظر لآثار الغرب فى الشرق . ولم يقدم الغرب إلى جانب هذا من صالح ثمرات حضارته ما يستر سوآتها هذه ، بل هو كما قدمنا قد وقف حائلا دون سرعة انتشار العلم الصحيح مما كان هؤلاء الشبان يجاهدون بكل ما يدخل فى حدود طاقتهم لنشره والتمكين له .. ثم كشف تعاقب السنين من بعد الحرب الأولى عن الحقيقة المؤلمة المضنية ، فقضية أوروبا التى حاربت فى سبيلها أربع سنوات تباعا والتى بذلت فيها مع أبنائها . لم تكن إلا قضية الاستعمار ، ومن يكون له حق التوسع فيه : دول الوسط أم الحلفاء ، ثم بدت حقيقة أشد من هذه الحقيقة مرارة وإيلاما ، تلك أن الغرب الذى تزعم دوله أنه تحرر من قيود التعصب الدينى ما زال يذكر الحروب الصليبية التى نشبت خلال القرون الوسطى بين المسيحية والإسلام ، وأن كلمة لورد اللنبى يوم استولى على القدس وقوله أن الحروب الصليبية قد انتهت كانت تعبر عن معنى يجول بخاطر الدول الأوربية جميعا . فى ظل هاتين الحقيقتين الأليمتين جعلت دول الغرب التى وضعت يدها على العالم الإسلامى تمد فى أسباب الجمود الدينى عن طريق الجامدين المتعصبين لتزيد الشعوب الإسلامية جمودا وليزيدها الجمود ضعفا ، وجعلت تحمس الجماعات التبشيرية الدينية وتمدها بكل ما تستطيع من قوة وتحاول أن تحطم كل قلم وكل رأس يقف فى وجه هؤلاء وأولئك" .[٤٠]

إن هذه الشهادة ضد أوربا ، بل هذه المحاكمة لها يجب ألا يفوتنا مغزاها فهى تصدر بعد مرور أقل من عشر سنوات (١٩٢٣-١٩٣٢) على استقلال مصر

وإقامة نظام دستورى برلمانى حزبى على الطريقة الغربية فى جو مفعم بالأمل فى توجه مصر نحو الحضارة الغربية واستفادتها من قيمها وإنجازاتها ، وهى شهادة لا تصدر عن شيخ أزهرى ولا عن مفكر سلفى بل تصدر من مثقف درس فى أوروبا وأعجب بحضارتها والتزم بالدعوة لها ... ثم ها هو يقف وقفة مراجعة – على ضوء تجربته وتجربة جيله المتحمس للتغريب – ليكتشف أن دول الغرب لا تقف مع المؤمنين المخلصين لحضارتها الصحيحة من أبناء المنطقة ، بل تقف مع الجامدين من جهة ، ومع المبشرين من ناحية أخرى ، وتحطم قلم ورأس من يقف فى وجه هؤلاء وأولئك ، ومن ثم كانت خيبة الأمل التاريخية عظيمة والصدمة مؤلمة "هكذا كانت اليقظة مرعبة . يقظة هؤلاء الشبان الذين درسوا فى أوربا وجاءوا ينشرون فى البلاد الإسلامية لواء حضارة الغرب . ما هذا ؟ إلى أى حضيض تهوى هذه الحضارة ؟ كيف تطوع لهم ضمائرهم أن يستخدموا العلم الإنسانى لإذلال الإنسانية وإهدار كرامتها" .[41] إن هذا السقوط الأخلاقى لأوربا فى الشرق يسبق سقوطها السياسى العسكرى ويمهد له . ولكن رغم هذا يبقى للجيل المجدد إيمانه بقيمة إنسانية من قيم الحضارة الأوربية : "حرية العقل والتفكير وحرية البحث العلمى" [42] . باعتبار ذلك "خير أساس تقوم عليه حضارة" [43] مع إضافة تحفظ جديد فرضته التجربة هو : "أن لا ينكر هذا الأساس – أى حرية البحث والعقل – حاجات الروح للاتصال بالعالم على أنه فكرة لا على أنه آلة ، وعلى أن لا ينكر على العاطفة ، وعلى وحى النفس وإلهام الفؤاد سلطانها فى الحياة" [44] . هذا التحفظ وهذه الإضافة يمثلان انعطافا هاما يستحق التوقف . فقد توصل الجيل المجدد بعد أن رأى وجه أوربا فى الشرق ، ورأى أزمات أوربا الذاتية فى الغرب ، ورأى أيضا ضعف استجابة مواطنيه لنداءات التقدم كما تطرح بوجهها الغربى . ثمة حلقة مفقودة فى حركة

النهضة المصرية الجديدة ، وأنه ليس بالتقدم المادى وحده يحيا الإنسان ، وإنما يحيا بالتقدم الروحى المواكب لهذا التقدم المادى . وهذا التقدم الأخير لن نجد معينه إلا فى تراث السلف من المسلمين ، وإذا كان هذا التراث قد اختفى تحت طبقات وطبقات من أباطيل عصور الانحلال الذى أصاب العالم الإسلامى قرونا متواصلة ، فإن على جيل التجديد الباحث عن إيمانه وروحه وجذوره "أن يزيحوا أكداس هذه الطبقات ، وأن يعيدوا إلى الوجود ، وعلى طريقة علمية صحيحة ما يشتمل عليه هذا التراث الذى غزا العالم ، وغذاه بأدوات الحضارة أجيالا وقرونا".(٤٥)

والواقع أن هذه الإشارة الأخيرة بشأن إحياء التراث ليست سوى تعبير عن الجهد الذى كان يقوم به هيكل ابتداء من العام ذاته (١٩٣٢) بإعداد دراسة منهجية تاريخية عن حياة النبى قام بنشر فصولها فى "السياسة الأسبوعية" قبل ظهورها فى كتاب "حياة محمد" عام ١٩٣٥ .

ولم يكن التوجه لمثل هذه الدراسة عملا فرديا منفصلا بل مثل بداية ظاهرة الإسلاميات فى كتابات كبار رجال الثقافة من جيل المجددين أنفسهم حيث أصدر طه حسين الجزء الأول من "على هامش السيرة" سنة ١٩٣٣ ، وكتب توفيق الحكيم مسرحية "محمد : رسول البشر" سنة ١٩٣٦، بعد أن كان متجها لاستلهام الأساطير القديمة فى "أهل الكهف" سنة ١٩٣٣، و "شهرزاد" سنة ١٩٣٤. ثم تلت هذه الأعمال الإسلامية الجديدة "عبقريات العقاد" منذ ١٩٤٣، و"خواطر" منصور فهمى الإيمانية ، و "ابتهالات" إسماعيل مظهر الدينية . لكن ما مدى صدق هذا الجيل من الليبراليين فى تحوله الفكرى ، وما مدى انعكاس هذا التحول "فى حالة صدقه" على حياتهم وسلوكهم ؟

الواقع أنه ربما باستثناء هيكل – فيما يتعلق بقضية الصدق – يمكننا

القول بأنه إذا كان هذا الجيل قد عبر عن صدمته فى أوروبا وفى قيمة حضارتها بهذه الطريقة الارتدادية العنيفة ، فإن مما سهل عليه هذا التراجع السريع : كوامن النقص التى أسلفنا ذكرها "وتتعلق بالطبيعة الازدواجية للخطاب الليبرالى ، وبرضا البورجوازية الممثلة له بأنصاف الحلول نظرا لضيق قاعدتها المادية عن قاعدتها الروحية" .

والحق أن إنتاج معظم المثقفين الذين أتوا بوجه خاص بعد ثورة ١٩١٩ ، كان جزئيا ، فلم يؤلفوا كتبا إلا بعد أن تقدم بمعظمهم العمر ، وبعد أن طال عليهم المطال فى الصحافة وكتابة المقالات التى تدل - فى الحقيقة - على طبيعة عقلياتهم التجزيئية المفتقرة إلى النظرة الشمولية . لقد كانوا ينتقلون فى كتاباتهم من موضوع إلى موضوع دون رابط ، ومعظم ما كتبوه ناشئ عن انطباعات سريعة لا تستولى حقيقة عليهم . لقد كانوا يكتبون فقط بدافع الإعجاب بالأفكار اللامعة ، وكانوا يؤلفون فى الإسلام بنفس الدرجة والدافع للتأليف فى الفكر الغربى ، فكان العقاد مثلا يكتب عن الإسلام وشوبنهور وجوته والاشتراكية فى نفس الوقت وبنفس الكفاءة ، وحتى عندما كتبوا عن الإسلام لم تتغير حياتهم وفقا لطبيعة الموضوعات التى كتبوا فيها فعاشوا فى سلوكهم اليومى كغربيين مغتربين .

والخلاصة : أن هذا العصر الليبرالى كان حصيلة للعصور التى سبقته ، فتزدد أعلامه بين التطرف والاعتدال ، بين حب مصر والإعجاب بالإنجليز ، بين الإيمان بالسياسة والعمل السياسى وبين الكفر بهما معا .

لقد أثار رموز هذا العصر أحلاما فى النفوس وخواطر فى العقول ، ومشاعر فى القلوب دون أن يصلوا بذلك كله إلى مداه البعيد من التحقيق الفعلى فى دنيا الواقع فتركوا القضايا جميعا معلقة ...

خامسا : تقييم اخير

تشكل خطاب الليبرالية المصرية فى إطار شروط تاريخية محددة ، ونقصد بهذه الشروط : مناخ التأخر التاريخى ، والهيمنة الاستعمارية ، إلا أن هذا الفكر تشكل أولا وأخيرا كتأويل للتراث السياسى الأوربى الحديث والمعاصر . ونقصد بالتأويل فى هذا السياق المحاولة النظرية التى أنجزها المثقفون المصريون عندما تعرفوا على المنظومة الليبرالية الغربية وقرأوها بواسطة مفاهيم (السياسة الشرعية) حيث تم إنتاج تأويل يجمع بين نظامين سياسيين متباعدين فى أهدافهما ومراميهما ، متباعدين أيضا من حيث وجهتهما وشروطهما التاريخية، فماذا نتج عن هذا التأويل ؟ لقد تولد عنه جهاز مفهومى ماثل أصحابه بين مفاهيم السياسة الشرعية ، وهى مفاهيم تتضمن منطلقات ذات طبيعة دينية خالصة ، تعترف للنص الدينى بالقداسة والتعالى والمطلقية ، ومفاهيم الدعوة السياسية الليبرالية الغربية العلمانية .

لقد أنجزت مهمة التأويل ، ونحتت المفاهيم ، وعثر لها على مقابلات تراثية بدون أدنى التفات إلى مقتضيات التاريخ وشروط الفكر . لقد كان الهدف الأول للتأويل يدخل فى باب الغايات العملية ، أى باب متطلبات الدعوة ومستعجلاتها ، لهذا السبب لم يكن التأويل متابعة نصية ، ولا متابعة نقدية ، ولا ترجمة فعلية ، بقدر ما غدا أولا وقبل كل شىء توجها إصلاحيا عمليا ، شكل الهاجس الأكبر فى الفكر المصرى المعاصر . ولقد حاول الباحث فى هذا المستوى من التحليل ، التدليل على حدة هذه المفارقة فبين من خلال أمثلة متعددة ، وقضايا مختلفة ، كيف تم اقتطاع مفاهيم الفكر السياسى الليبرالى من منظومتها الكلية ، وترجمتها بما يتوافق مع المفاهيم المتولدة فى مجال السياسة الشرعية ، كما تبين من التحليل أيضا كيف أن بعض المفاهيم الأساسية فى الفكر الليبرالى الأوربى

ظلت بدون أية قيمة تذكر عند نقلها إلى المجال التداولى السياسى فى مصر المعاصرة . ويكفى أن نشير فى هذا الصدد إلى الخلط الذى مارسه الفكر الإصلاحى فى القرن التاسع عشر فى فهم وتأويل مفاهيم السياسة الليبرالية (الحق الطبيعى ، الدستور ، الديمقراطية ، الحرية .. إلخ) . وذلك من واقع حال المؤسسات التى قامت فى القرن العشرين من أجل تجسيد هذه المفاهيم وممارستها فى دنيا الواقع والعمل ، ويأتى على رأس تلك المؤسسات البرلمان المصرى (١٩٢٣-١٩٥٢) الذى تدل مسيرته فى تلك الفترة على المدى الذى وصلت إليه التجربة الديمقراطية من تعثر وإخفاق وفشل "فقد اتسمت الحياة السياسية المصرية فى هذه الفترة بسمة عدم الاستقرار ، فعلى مستوى الوزارة مثلا تعاقبت على الحكم خلال هذه الفترة ٣٨ وزارة ، بمعنى أن متوسط عمر الوزارة كان أقل من تسعة شهور ، وفى الستة شهور الأولى من عام ١٩٥٢ توالت على الحكم ٤ وزارات بمعدل شهر ونصف كمتوسط لعمر الوزارة . وعلاوة على عدم الاستقرار الوزارى ، شهدت مصر عدم استقرار برلمانى تمثل فى قيام الملك بحل البرلمانات بحيث أن برلمانا واحدا لم يكمل مدته الدستورية ، كما أن البرلمان لم يباشر حقه فى الاقتراع بعدم الثقة سواء بالنسبة لوزير بمفرده أم بالنسبة للوزارة ككل ، ولم يقم وفقا لكثير من الآراء بوظيفته التشريعية على نحو مُرضٍ ، فلم يسن تشريعات تواجه الحاجات الاجتماعية والاقتصادية للبلاد ، وإنما اقتصر على الموافقة على مشروعات القوانين التى كان مجلس الوزراء يقدمها ، أو الاقتراحات بقوانين التى حازت رضى المجلس الأخير [٤٦] ، وإذا كان هذا هو حال البرلمان المصرى الممثل الوحيد للسلطة التشريعية فى مصر فى تلك الفترة ، فإن السلطة التنفيذية ممثلة فى الحكومة لم يكن حالها خيرا منه فلقد فعلت حكومة سعد زغلول (الليبرالية) سنه ١٩٢٤ ما لم تفعله سلطة الاحتلال ، إذ قامت

الحكومة بإغلاق الحزب الشيوعي المصرى ، والحزب الاشتراكى ، وألغت الاتحاد العام للنقابات الذى كان مقره الإسكندرية وقتذاك ، بل إنها جمدت الحركة العمالية الوفدية بزعامة عبد الرحمن فهمى ، وعلى هذا الدرب الذى عبّده سعد زغلول سارت حكومات الأقليات التى حكمت مصر بعده ، وإن كان بصورة أكثر حدة وغلظة ، (حكومات إسماعيل صدقى ومحمد محمود والنقراشى ، وإبراهيم عبد الهادى .. إلخ) ، ومن هنا كان تدخل الجيش سنة ١٩٥٢ لإنهاء التجربة أكبر دليل على ما كانت تعانيه منذ ولادتها من نقص ، وازدواجية ، أديا بها إلى التعثر والإخفاق ، ويرجع ذلك إلى أن الجيش - بحسب طبيعته - كان آخر مؤسسة يمكن أن يُعول عليها فى إحداث التغيير المطلوب ...

الهوامش

١ - الجابرى ، محمد عابد : نحن والتراث ، بيروت ، دار الفارابى ، ١٩٨٠ ، ص ٣٩ .

٢ - الجابرى ، محمد عابد : إشكالية الفكر العربى المعاصر ، بيروت ، مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٨٩، ص ١٠.

٣ - الطهطاوى ، رفاعة : المرشد الأمين ، ضمن الأعمال الكاملة ، ج ٢ ، بيروت ، ١٩٧٣ ، ص ص ٣٧٣-٣٧٤ .

٤ - السيد ، لطفى : مبادئ فى السياسة والأدب والاجتماع ، القاهرة ، دار المعارف ، الطبعة الأولى ، ١٩٦٣ ، ص ١٣٨ .

٥ - انظر فى ذلك بالتفصيل كتاب : الرافعى ، عبد الرحمن : عصر محمد على ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٥١ .

٦ - عبد اللطيف ، كمال : التأويل والمفارقة ، المغرب ، المركز الثقافى العربى ، ١٩٨٧ ، ص ٣٣ .

٧ - الطهطاوى ، رفاعة : الأعمال الكاملة ، تحقيق محمد عمارة ، بيروت ، دار التنوير ، ١٩٧٦ ، المجلد الأول ، ص ٣٩٥ .

٨ - المرجع السابق ، ص ٤٦٩ .

٩ - المرجع السابق ، ص ٤٦٩ .

١٠ - عبد اللطيف ،كمال . مرجع سبق ذكره ، ص ٣٨ .

١١ - المرجع السابق ، ص ٣٩ .

١٢ - الطهطاوى . رفاعة ، مرجع سبق ذكره ، المجلد الثانى ، ص١٥٩ .

١٣ - ياسين ، السيد : إشكالية الأصالة والحرية والتحديث فى الفكر العربى الحديث . بيروت ، بلد النشر ، مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٨٩ ، ص ١٦ .

١٤ - المرجع السابق ، ص ١٧ .

١٥ - المرجع السابق، ص ٢١ .

١٦ - المرجع السابق ، ص ٢٢ ، ص ٢٣ .

١٧ - وحيدة ، صبحى : فى أصول المسألة المصرية ، مكتبة مدبولى ، ص ص ٢٢٠-٢٢١ ، د . ت .

١٨ - ياسين ، السيد . مرجع سبق ذكره ، ص ٢٢.

١٩ - السيد ، لطفى : تأملات فى السياسة والأدب والاجتماع ، الطبعة الثانية ، القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٦٥ ، ص ٧٥ .

٢٠ - وحيدة ، صبحى : فى أصول المسألة المصرية ، مرجع سبق ذكره ، ص ص ٢٤٢ -٢٤٥ .

٢١ - هيكل ، محمد حسين :مذكرات فى السياسة المصرية ، القاهرة ، دار النهضة المصرية ، ١٩٥١ ، ص ٣٥ .

٢٢ - المرجع السابق ، ص ص ٣٦-٣٧ .

٢٣ - أمين ، قاسم . تحرير المرأة ، القاهرة ، ١٨٩٩ ، دار النشر ، ص ٣٧ .

٢٤ - المرجع السابق ، ص ٣٥ .

٢٥ - هيكل ، محمد حسين ، مرجع سبق ذكره ، ص ٢٤-٢٥

٢٦ - حسين ، محمد محمد : الاتجاهات الوطنية فى الأدب المصرى المعاصر ، جزءان ، القاهرة ، ١٩٥٥ .

٢٧ - الأنصارى ، محمد جابر : تحولات الفكر والسياسة فى الشرق العربى ، سلسلة عالم المعرفة ، الكويت ، ١٩٨٠ ، ص ص ٢١-٢٢ .

٢٨ - هيكل ، محمد حسين : مرجع سبق ذكره ، ص ص ٢٣٣-٢٣٤ .

٢٩ - المرجع السابق ، ص ٢٣٥ .

٣٠ - Thonpron, David: Islam in Modern History, U. S. A, Prinston, 1959, p. 121.

٣١ - الجندى ، أنور . معارك أدبية ، القاهرة ، ١٩٧٦ ، مكتبة غريب ، ص ٢٤ .

٣٢ – حسين ، طه : فى الشعر الجاهلى ، القاهرة ، مطبعة الجامعة ، ١٩٢٦ ، ص ٤ .

٣٣ – المرجع السابق ، ص ص ٤-٥ .

٣٤ – مظهر، إسماعيل : تاريخ الفكر العربى ، القاهرة ، ص ١١٥ ، د. ن ، د. ت .

٣٥ – حسين ، طه : مستقبل الثقافة فى مصر ، ص ٣٩ .

٣٦ – المرجع السابق ، ص ٤١ .

٣٧ – المرجع السابق ، ص ٢١ .

٣٨ – عوض ، لويس : العنقاء ، بيروت ، دار الطليعة ، ١٩٦٤، ص ١٠ .

٣٩ – الأنصارى ، محمد جابر : تحولات الفكر والسياسة ، مرجع سبق ذكره ، ص ٩٧ .

٤٠ – ملحق جريدة "السياسة" الأدبى بتاريخ ١٤/١٠/١٩٣٢، عدد خاص عن "مؤتمر الطلبة الشرقيين ".

٤١ – المرجع السابق .

٤٣ – المرجع السابق .

٤٣ – المرجع السابق .

٤٤ – المرجع السابق .

٤٥ – المرجع السابق .

٤٦ – وهبى ، عزة : تجربة الديمقراطية الليبرالية فى مصر ، القاهرة ، مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية بالأهرام ، ١٩٨٥ ، ص ٢٥٨ .

ثبت با' هم المراجع العربية والافرنجية

ا- المصادر العربية

أمين ، قاسم الأعمال الكاملة .. تحقيق محمد عمارة ، بيروت ، ١٩٧٦.

حسين ، طه الأعمال الكاملة ، تحقيق محمد عمارة ، بيروت ، ١٩٧٧ .

الحكيم ، توفيق . عودة الروح ، القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٥٨ .

السيد ، أحمد لطفي · تأملات في السياسة والأدب والاجتماع ، القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٥٨ .

الطهطاوى ، رفاعة : الأعمال الكاملة ، تحقيق محمد عمارة ، بيروت ، ١٩٧٦ .

عبده ، محمد الأعمال الكاملة ، تحقيق محمد عمارة ، بيروت ، ١٩٧٤ .

العقاد عباس محمود · الأعمال الكاملة ، محمد عمارة ، بيروت ، ١٩٧٥ .

عبد الرازق ، على الإسلام وأصول الحكم ، القاهرة ، ١٩٢٥ .

فوزى ، حسين : سندباد مصرى ، القاهرة ، ١٩٦٦ .

هيكل ، محمد حسين زينب ، القاهرة ، دار المعارف، ١٩٨٦ .

هيكل ، محمد حسين : ثورة الأدب ، القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٨٦ .

هيكل ، محمد حسين : مذكرات فى السياسة المصرية ، القاهرة ، دار النهضة المصرية ، ١٩٥١ .

هيكل ، محمد حسين : الإيمان والمعرفة ، القاهرة ، ١٩٦٤ .

ب- المراجع العربية

أعمال ندوة "العقلانية في الفكر العربى" منشورة بمجلة الوحدة ، العدد رقم ٥١ .

البشرى ، طارق : الحركة السياسية فى مصر ، القاهرة ، ١٩٧٢ .

الجامعة الأمريكية ببيروت ، الفكر العربى فى مائة سنة ، بيروت ١٩٦٧ .

الجابرى ، محمد عابد : نحن والتراث ، بيروت ، دار الفارابى ، ١٩٨٠ .

الجابرى ، محمد عابد : إشكاليات الفكر العربى المعاصر ، بيروت ، مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٨٦.

الجندى ، أنور معارك أدبية ، القاهرة ، ١٩٧٦ .

الجندى ، أنور الثقافة العربية المعاصرة فى معركة التغريب ، القاهرة ، مطبعة الرسالة ، ١٩٦٥ .

حوراني ، ألبرت : الفكر العربى فى الحقبة الليبرالية ، بيروت ، دار التنوير ، د . ت .

حسين ، محمد ، محمد : الاتجاهات الوطنية فى الأدب المصرى المعاصر ، القاهرة ، د. ن . ١٩٥٥ .

خالد ، محمد خالد : من هنا نبدأ ، ط ١١ ، دار الكتاب العربى ، بيروت ، ١٩٦٩.

رضوان ، فتحى : عصر الرجال ، القاهرة ، مكتبة الأنجلو المصرية ، ١٩٦٧

الزيات ، أحمد حسن : وحى الرسالة ، القاهرة ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ١٩٦٤

شرابى ، هشام ، المثقفون العرب والغرب ، بيروت ، دار النهار للنشر ، ١٩٨١ .

شكرى ، غالى : سلامة موسى وأزمة الضمير العربى ، القاهرة ، ١٩٧١

عبد اللطيف ، كمال : التأويل والمفارقة ، المغرب ، المركز الثقافى العربى ، دار النشر ، ١٩٨٧ .

عبد الملك ، أنور : نهضة مصر ، القاهرة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، بدون تاريخ .

عبد الملك ، أنور : دراسات فى الثقافة الوطنية ، بيروت ، دار الطليعة ، ١٩٦٤ .

عبد الملك ، أنور : الفكر العربى فى معركة النهضة ، ترجمة وإعداد بدر الدين عرودكى ،بيروت ، دار الآداب ، ١٩٧٤ .

عوض ، لويس : العنقاء ، بيروت ، دار الطليعة ، ١٩٦٤ .

عامل ، مهدى : أزمة الحضارة العربية أم أزمة البورجوازيات العربية ، بيروت ، دار الفارابى ، سنة ١٩٧٤ .

العشرى ، جلال : ثقافتنا بين الأصالة والمعاصرة ، القاهرة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧١ .

عشماوى ، سيد : سلامة موسى ، القاهرة ،د. ن ، د. ت .

قرنى ، عزت : العدالة والحرية فى فجر النهضة العربية الحديثة ، الكويت ، سلسلة عالم المعرفة ، ١٩٨٠ .

لويس ، برنارد : الغرب والشرق الأوسط ، ترجمة نبيل صبحى ، بيروت ، ١٩٦٥.

متولى ، عبد الحميد : أزمة الفكر السياسى فى العصر الحديث ، الإسكندرية ، منشأة المعارف ، ١٩٧٠ .

متولى ، محمود : الأصول التاريخية للرأسمالية المصرية وتطورها ، القاهرة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٤ .

محمد ، محى الدين : ثورة على الفكر العربى المعاصر ، بيروت ، المكتبة العصرية ، ١٩٦٤ .

وهبى ، عزة : تجربة الديمقراطية الليبرالية فى مصر ، القاهرة : مركز الدراسات السياسة الإستراتيجية بالأهرام ، ١٩٨٥ .

وحيدة ، صبحى : فى أصول المسألة المصرية ، القاهرة ، مكتبة مدبولى ، بدون تاريخ .

جـ - المراجع الإفرنجية

Horani, Albert: Islam, London, Whiher, 1932.

Issawi, Charles: Arabic Thought in the Liberal Age: 1798-1939, London, Oxford, 1962.

Vatikiotis, P. J: The Modern History of Egypt, London, 1969.

Wendell, Charles, The Evolution of the Egyptian National Image, London, 1972.

د - أهم رموز الحقبة الليبرالية

الكتاب

مصطفى كامل	قاسم أمين	لطفى السيد
إسماعيل مظهر	يعقوب صروف	شبلى شميل
سلامة موسى	عباس محمود العقاد	إبراهيم عبد القادر المازنى
محمد حسين هيكل	طه حسين	عبد العزيز البشرى
منصور فهمى	محمود عزمى	عبد الله عنان
مصطفى صادق الرافعى	أحمد حسن الزيات	زكى مبارك
محمد مندور	أحمد أمين	زكى نجيب محمود

الأدباء

طه حسين	عباس محمود العقاد	جورجى زيدان
إبراهيم عبد القادر المازنى	محمد ومحمود تيمور	محمد السباعى
توفيق الحكيم	طاهر لاشين	أحمد خيرى سعيد
يحيى حقى	حسين فوزى	

الشعراء

أحمد شوقى	حافظ إبراهيم	عباس محمود العقاد
أحمد محرم	أحمد نسيم	على الجارم
عبد الرحمن شكرى	محمد عبد المطلب	أحمد رامى
زكى أبو شادى	إبراهيم ناجى	على محمود طه
محمود حسن إسماعيل	محمد الأسمر	محمد الهمشرى
محمود أبو الوفا		

أدباء شعبيون

شفيق المصرى	محمد الهيهاوى	بيرم التونسى

الصحفيون

مصطفى كامل	على يوسف	فرح أنطون
عبد القادر حمزة	أنطون الجميل	محمود وأحمد أبو الفتح

صحفيون وأدباء

محمد حسين هيكل	عباس محمود العقاد	فكرى أباظة
أمين الرافعى	سعيد عبده	محمد التابعى
إبراهيم المصرى	مصطفى وعلى أمين	محمد زكى عبد القادر
إحسان عبد القدوس		

أساتذة جامعات

عبد الرحمن الرافعى	طه حسين	مصطفى مشرفة
لطفى جمعة	صبرى السوربونى	محمد كامل حسين
أمين الخولى	عبد الوهاب عزام	مصطفى عبد الرازق

الصحافة الأدبية

مجلة السفور . لصاحبها عبد الحميد حمدى . من اشهر كتابها

محمد حسين هيكل　　مصطفى عبد الرازق　　منصور فهمى

طه حسين　　أحمد أمين

مجلة الشباب . لصاحبها احمد خيرى سعيد . من اشهر كتابها

حسين فوزى　　محمد تيمور

مجلة الفجر . لصاحبها احمد خيرى سعيد . من اشهر كتابها

طاهر لاشين　　محمود تيمور　　إبراهيم المصرى

فايق رياض　　أندريا جبريل

وقد اختفت هذه المجلات بعد ثورة ١٩١٩ وظهرت بعدها مجلات أخرى :

السياسة الأسبوعية التى تعتبر امتدادا لمجلة السفور ثم جريدة البلاغ التى كان من أشهر كتابها : عباس محمود العقاد .

اختفت السياسة الأسبوعية وظهرت بعدها مجلتا **الرسالة والثقافة** لصاحبهما : أحمد حسن الزيات .

من المجلات التى ظهرت فى تلك الفترة أيضا :

الكشكول ، لصاحبها سليمان فوزى وهى من المجلات الفكاهية التى كانت خصما لسعد زغلول وحزبه ، ومن أشهر رسامى الكاريكاتير فيها : صاروخان ، طوغان ، رخا .

المحاسن المصورة ، كانت جريدة أدبية فنية صدرت بعد ثورة ١٩١٩.

المعرفة ، لصاحبها عبد العزيز الإسلامبولى وكانت تعنى بالفلسفة الإسلامية .

العصور ، لصاحبها إسماعيل مظهر وكانت مجلة علمية على نمط المقتطف .

أعلام الفن

فن المسرح

مارون نقاش	نقولا نقاش	القرداحى
أبو خليل القبانى	سلامة حجازى	جورج أبيض
عزيز عيد (الإخراج)	نجيب الريحانى	على الكسار

يوسف وهبى (صاحب مسرح رمسيس) بنجومه المعروفين

حسين رياض	زينب صدقي	روز اليوسف
أمينة زرق	زكى رستم	أحمد علام
فاطمة رشدى	فتوح نشاطى	ستيفان روستى

زكى طليمات (الإخراج)

فن السينما

محمد كريم (الإخراج)	نجوم مسرح رمسيس	أسيا (الإنتاج)

فن الموسيقى والغناء

سلامة حجازى	سيد درويش	عبده الحامولى
منيرة المهدية	محمد عبد الوهاب	أم كلثوم

ليلى مراد

الفنون التشكيلية والتصويرية

محمود مختار	أحمد صبرى

المؤسسات الثقافية والعلمية والإعلامية

الجامعة المصرية (الأهلية والحكومية) الإذاعة المصرية (الأهلية والحكومية)

مجمع اللغة العربية . المجمع المصرى لنشر الثقافة العلمية

المتحف المصرى المتحف القبطى المتحف الإسلامى

المتحف الحربى المتحف الزراعى دار الأوبرا

المسارح ودور السينما

الجمعيات الثقافية (جماعة الأمناء)

دور النشر المختلفة : (الهلال

روز اليوسف

النهضة المصرية

النهضة العربية

الأنجلو المصرية) .

الفصل الخامس

إشكالية الفكر الإسلامى فى العهد الليبرالى

الإطار النظرى

إبراهيم غانم *

أولا : تحديد ماهية الإشكالية

يتطلب البحث فى إشكالية الفكر الإسلامى البدء بتحديد ماهية "الإشكالية" الفكرية على المستوى النظرى ، فإذا ما تحددت على هذا المستوى أمكننا بعد ذلك الانطلاق إلى تناول أبعاد إشكالية الفكر الإسلامى الحديث ، من حيث نشأتها والملابسات التى أحاطت بتلك النشأة ، وما هى العلامات البارزة فى مسيرة تطورها . مع الأخذ فى الاعتبار أننا سوف نركز أساسا على الحقبة الليبرالية التى تمتد من ١٩٢٣ إلى ١٩٥٢ تقريبا .

يشير تعبير أو مصطلح الإشكالية "Problematique" إلى "منظومة من العلاقات تنسجها داخل فكر معين مشاكل عديدة مترابطة ، لا تتوافر إمكانية حلها منفردة ، ولا تقبل الحل من الناحية النظرية إلا فى إطار حل عام يشملها جميعا ، وبعبارة أخرى : الإشكالية هى النظرية التى لم تتوافر إمكانية صياغتها فهى توتر ونزوع نحو النظرية أى نحو الاستقلال الفكرى" [1].

* خبير ، المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية

وفى رأى البعض أنه لا يمكن تحقيق الاستقلال الفكرى المشار إليه إلا بتجاوز الإشكالية ، ولن يكون ذلك عن طريق قيام نظرية تحل المشاكل المكونة للإشكالية - فمثل هذه النظرية لا توجد وإلا لم تكن هناك إشكالية - وإنما يتم التجاوز بنقد الإشكالية القائمة وتفكيكها بصورة تمكن من كسر بنيتها وتدشين قطيعة معرفية معها لتفسح بالتالى لميلاد إشكالية جديدة أكثر غنى وأكثر استجابة لخط التطور والتقدم (٢).

ولئن كنا سوف ننطلق من التحديد السابق ذكره عن ماهية الإشكالية . إلا أنه من الضرورى إضافة بعض الملاحظات فى هذا السياق على ضوء خصوصية إشكالية الفكر الإسلامى التى تتناولها ، فمن ناحية أولى نلاحظ أن الإشكالية الفكرية بعلاقاتها ومشاكلها الفرعية لا توجد فى فراغ بل إنها توجد فى إطار ثقافى معين ، وضمن أوضاع اقتصادية وسياسية ، تؤثر فيها وتتأثر بها .

ومن ناحية ثانية ، فإن الإشكالية لا تنشأ فجأة أو بدون مقدمات تمهد لظهورها ، وقد تكون تلك المقدمات قريبة الصلة بالإشكالية أو مرتبطة بها بشكل مباشر ، كما قد تكون بعيدة الجذور أو مرتبطة بها بشكل غير مباشر ، وفى كل الأحوال فإنه لابد من تلك المقدمات أو التمهيدات التى تفسح الطريق أمام ظهور وتبلور الإشكالية على هذا النحو أو ذاك وفقا لخصائص السياق الاجتماعى العام الذى تظهر فيه .

ومن ناحية ثالثة نجد أن إشكالية الفكر الإسلامى الحديث من حيث مكوناتها التى سوف نتناولها ، لها علاقة وثيقة بإشكاليات الفكر المصرى التى تزامنت معها مثل إشكالية الفكر الليبرالى أو الفكر القومى أو اليسارى . ولم تنج إشكالية الفكر الإسلامى بمختلف أبعادها من الدخول فى علاقات صراعية أو تنافسية مع تلك الإشكاليات المذكورة ، وإن كان لابد من أن نشير إلى وجود

بعض العلاقات التعاونية بين الجانبين ولكنها على أية حال كانت قليلة وفى فترات محدودة .

ومن ناحية رابعة فإن إشكالية الفكر الإسلامى - من وجهة نظرنا - كانت منذ بدايتها ولا تزال حتى الآن . تعبيرا أمينا عن أزمة الواقع الذى يعيشه المجتمع الإسلامى فى مصر ، محل اهتمامنا . وهى من هذه الزاوية تعتبر أكثر الإشكاليات ارتباطا بالواقع بغض النظر عن مدى قدرة ممثليها وقادتها ومفكريها على الاستجابة لمشاكل هذا الواقع وتقديم الحلول الملائمة له . ويؤكد ذلك ما توصل إليه عدد لا يستهان به من قادة الفكر ورواد التجديد والإصلاح ذوى الأفكار الليبرالية على وجه العموم ، إذ إنهم بعد طول مراس وبعد معاناتهم لواقع مجتمعهم صرحوا فى أكثر من مناسبة وعلى أكثر من مستوى بأنهم قد راجعوا بعض مواقفهم السابقة ، وهم يسعون إلى النهضة أو يدعون إلى تحقيقها فى مجتمعهم الذى عانى كثيرا من الانحطاط والتخلف ، ويمكن أن نورد فى هذا الخصوص أمثلة كثيرة [٣] نكتفى بذكر أسماء أصحابها فقط ، فهم : محمد حسين هيكل ، وإسماعيل مظهر ، ومنصور فهمى من العهد الليبرالى ، وطارق البشرى ، ومحمد عمارة وعادل حسين ، وعبد الوهاب المسيرى ، على امتداد الحقبة التى تلت سنة ١٩٥٢ .

وفى ضوء ما تقدم فإنه يمكن القول أن إشكالية الفكر الإسلامى لدى جمهرة المفكرين ورواد الإصلاح الإسلاميين تعنى الإجابة على تساؤل أساسى هو : كيف يمكن تحقيق النهضة [٤] أو التقدم الاجتماعى والاقتصادى طبقا للمبادئ والقيم الإسلامية فى عالم حديث أصبحت فيه الحضارة الغربية هى المسيطرة والمهيمنة على بقية أجزاء العالم عسكريا واقتصاديا وسياسيا وفكريا وبكلمة واحدة "حضاريا" ؟

لقد طرحت الإشكالية فى صيغة سؤال محدد تناقله رواد الإصلاح ومفكرو الإسلام وهو ما عبر عنه الأمير شكيب أرسلان بقوله " لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم" (٥) ؟ ورغم وجدة الإشكالية فى مستواها العام على النحو الذى يشير إليه تساؤل شكيب أرسلان فإن التعامل معها كان متعدد الجوانب ، بقدر تشعب وتعقد أبعاد الإشكالية ذاتها فى مصر وفي غيرها من بلدان العالم الإسلامى على حد سواء ؛ ولكننا سوف نركز فى إطار هذا البحث على مصر فى عهدها الملكى الليبرالى أى من سنة ١٩٢٣ إلى سنة ١٩٥٢ على وجه التقريب . وقبل أن نبدأ فى تناول تلك الأبعاد فإنه يحسن أن نمهد لها بنبذة عن الجذور التاريخية للإشكالية كلها ، وكيف أنها مثلت هما أساسيا من اهتمامات وهموم الذهنية الإسلامية في القديم وفى الحديث .

ثانيا : الخلفية التاريخية لإشكالية الفكر الإسلامى الحديث

من الصحيح القول : أن تعبير "الفكر الإسلامى" حديث نسبيا من حيث استخدامه ، إذ يرجع ظهوره إلى منتصف القرن الرابع عشر الهجرى - أواخر القرن التاسع عشر الميلادى - بيد أنه من الصحيح أيضا . أن مضمون إشكالية الفكر الإسلامى قديم ، ويرجع إلى عدة قرون ماضية ، وعلى وجه التقريب منذ الاحتكاك الحضارى الإسلامي الأول بتراث الحضارات القديمة ، وبصفة خاصة فى أواخر عهد الدولة الأموية وخلال زمن الدولة العباسية فى عهد ازدهارها .

وثمة تميز أساسى لابد من إبرازه والتأكيد عليه للعودة إليه فيما بعد كأحد معايير الضبط والتقييم لعمليات الاحتكاك والتفاعل الحضارى ، وهو : أن العقلية الإسلامية قد اطلعت على تراث الحضارات الأخرى وتفاعلت معه فى لحظة تاريخية كانت تشد تلك العقلية - قمة ازدهارها وإبداعاتها ، وقد تجلى ذلك فى

تطور مختلف مظاهر "العمران" فى المجتمعات الإسلامية ، أما الحضارات الأخرى من يونانية وفارسية ، فقد كانت فى لحظة تاريخية تشبه تدهورا فى بنياتها العقلية والمادية على حد سواء .

ويمكن القول أن إشكالية "الفكر الإسلامى" حينذاك كانت تتلخص فى كيفية استيعاب ما يمكن الاستفادة منه من منجزات الحضارات الآفلة أو التى كانت مهددة بالزوال . ثم مضت دورة حضارية وانقلبت الآية وكانت السيطرة للحضارة الغربية بعد أن مرت أوربا بسلسلة من الثورات الصناعية والسياسية والاجتماعية وتلك الثورات دفعت أصحابها طبقا لموجبات أطرهم المرجعية إلى التوسع الخارجى والاستغلال على المستوى العالمى فكان ما عرف بظاهرة "الاستعمار" .

وعلى أثر الاحتكاك الحضارى - الاستعمارى الحديث بين أوربا والعالم الإسلامى ، ثارت الإشكالية من جديد ولكن فى سياق متغيرات ومستجدات وتحولات عميقة فى طرفى الاحتكاك أو الصراع ، فقد تدهور العالم الإسلامى وآل أمره إلى الانقسام والتجزئة والتخلف ، بينما تقدمت أوربا وبسطت سلطانها السياسى والعسكرى على معظم أرجاء العالم غير الأوربى ... وكان التساؤل الرئيسى الذى جسد إشكالية الفكر الإسلامى هو كما سبق ذكره : لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم ؟ وبعبارة أخرى : كيف يمكن تحقيق النهضة والتقدم ؟

والذى يغلب على الظن أن الإشكالية قد فهمت إبان الصدمة الحضارية الأوربية وعلى وجه التحديد مع قدوم الحملة الفرنسية على مصر ، باعتبار أنها إشكالية تحد حضارى يفرض نفسه فى ناحيتين أساسيتين : الناحية الأولى سياسية ، وقد تمثلت فى تدهور المكانة الدولية للعالم الإسلامى وتراجع الصوت الذى يمثله على هذا المستوى . والناحية الثانية تكنولوجية ، وقد ظهرت أوربا

بمظهر القوة التى لا يمكن مقاومتها بفضل ما تملكه من منجزات التقدم العلمى مثل أدوات الدمار والأسلحة الحربية . وكانت العقلية الإسلامية قد ظلت لزمن طويل قبل ذلك تعتقد أنها تربعت على عرش السيادة فى كلتا الناحيتين [٦] ، فضلا عن الإيمان الراسخ الذى دعمته خبرات الممارسة طوال تاريخ الازدهار الحضارى بأنهم ، أى المسلمين ، يملكون أسمى وأعظم نظام عرفه العالم ، فجاءتهم أوربا بالتنظيمات الحديثة ونظم الإدارة المتطورة للحياة السياسية والاجتماعية فى وقت ظهرت فيه الفجوة الهائلة بين الجانبين .

وفى مواجهة هذا التحدى الغربى (الأوربى) الحديث ، كان على العقلية الإسلامية أن تقابل ما حدث باستجابة معينة ، وأن تتعامل مع تداعيات التحدى بطريقة أو بأخرى ، وهو ما حدث بالفعل وعلى أكثر من مستوى ، فهناك استجابات على المستوى الفكرى ، وهناك استجابات على المستوى العسكرى بالإضافة إلى محاولات ودعوات الإصلاح الشاملة التى بدأت تظهر فى مناطق مختلفة من العالم الإسلامى .

وهنا يمكن أن يثار تساؤل مهم وهو : متى وكيف دخلت البلدان الإسلامية ، وفى مقدمتها مصر ، فى "العصور الحديثة" ؟ وبعبارة أخرى : متى يبدأ التأريخ للنهضة الحديثة فى العالم الإسلامى ؟

إن هناك اجتهادات كثيرة ومختلفة للإجابة على هذا التساؤل ، ولا يعنينا فى هذا السياق أن نستعرض تلك الاجتهادات استعراضا تفصيليا ، ويمكن القول فى إيجاز ، أن ما أدخل العالم الإسلامى فى "العصر الحديث" هو التوغل العسكرى العثمانى فى أوروبا من ناحية ، والتوغل الأوربى العسكرى فى أقطار العالم الإسلامى من ناحية أخرى . ويرى فهمى جدعان ، وهو من القائلين بهذا الرأى ، أن الأثر الثقافى ما هو إلا تابع لهذا التوغل ، وذاك التوغل المضاد [٧] ،

ويرى أيضا أن التوغل العسكرى المضاد الذى كانت له آثار ثقافية عميقة قد جاء على وجه التحديد من جانب الحملة الفرنسية على مصر سنة ١٧٩٨ .. وأن هذه الآثار قد جاءت فى فترة تلت هذه الحملة حين بدأت حكومة محمد على ترسل البعثات العلمية إلى فرنسا بالذات.. أما الأثر الثقافى المباشر للحملة وعلمائها فقد كان من غير شك محدودا جدا ولم يغير شيئا من الأوضاع الثقافية التى كانت سائدة فى نهاية القرن الثامن عشر ، وبداية القرن التاسع عشر ، والتى يعطينا فكرة وافية عنها عبد الرحمن الجبرتى فى كتابه المشهور "عجائب الآثار فى التراجم والأخبار" [٨].

وتشير بعض الدراسات إلى أن التأريخ لبدء النهضة الحديثة يبدأ منذ أواخر القرن الثامن عشر ومن قبل قدوم الحملة الفرنسية على مصر سنة ١٧٩٨، وأن الحملة كانت عاملا مساعدا أو محفزا ومنشطا لجهود النهضة والسعى فى سبيل التقدم [٩].

وقد تمثلت إشكالية الفكر الإسلامى إبان الصدمة الحضارية الأوربية (زمن الحملة الفرنسية) فى كيفية مواجهة تلك الصدمة والخروج من الواقع المتدهور بالمقارنة بما كان عليه الأوربيون . وقد عبر بعض علماء الأزهر فى ذلك الحين عن فهمهم للإشكالية على هذا النحو ، فنجد على سبيل المثال الشيخ حسن العطار (١١٨٠هـ/١٢٥٠هـ = ١٧٦٦م - ١٨٣٥م) يتصل بعلماء الحملة الفرنسية ، ويطلّع على كتبهم وآلاتهم الفلكية والهندسية ، وعلى بعض تجاربهم العلمية ، فيدهش ويعجب بما يراه ويطالعه ، ثم يقول كلمات لها دلالتها العميقة : "إن بلادنا لابد أن تتغير أحوالها ، ويتجدد بها من المعارف ماليس فيها" [١٠]. ولم يكن حسن العطار يقصد بذلك إلا العلوم الحديثة التى رأى طرفا منها عند الفرنسيين الغزاة ، أى التقدم العلمى . لكن ذلك لم يكن إلا أملا هو انعكاس الشعور بأن هوة عميقة

باتت تفصل العرب والمسلمين عن عالم الإفرنج . لذا كانت ثمة جهود كبيرة ينبغى أن تبذل من أجل تدارك هذه الهوة وعبورها .

ولكن يبدو أن متغيرات الواقع الاجتماعى والسياسى فى أوربا فى ذلك الحين ، كانت تواجه "جوامد" الواقع فى المجتمعات الإسلامية فى الزمن نفسه ، وقد نتج عن ذلك شعور مؤكد لدى المصلحين الإسلاميين بأن الهوة سحيقة بين آمال النهضة وبين إمكانيات الواقع ومدى الاستعداد الاجتماعى لتقديم استجابة شاملة تسعى لرد التحدى الحضارى وإنجاز مشروع النهوض والترقى .

ولئن كانت إشكالية الفكر الإسلامى قد فهمت فى بدايتها الحديثة باعتبارها "سعيا لتحقيق النهضة من أجل رد التحدى" فإنه لم يكد القرن التاسع عشر ينصرم حتّى تحولت الإشكالية من إطار الفهم الكلى لها على أنها (النهضة لرد التحدى) إلى سلسلة ، سوف تمتد بعد ذلك بلا توقف من ردود الأفعال التى يركز كل منها على جانب من جوانب القضية الأساسية .

ولم يكن التحول من الرؤية الكلية للإشكالية مفاجئا ، كما أنه لم يتم دفعة واحدة . إذ بفعل عوامل داخلية تتعلق بوضعية الانحطاط العام التى يسميها مالك بن نبى "القابلية للاستعمار" (١١) وعوامل خارجية متمثلة فى الاستعمار نفسه بأبعاده المختلفة ؛ بدأت الإشكالية تتجزأ سواء من حيث فهمها أو كيفية التعامل معها . وعلى سبيل المثال فإنه إذا كان من الضرورى بحث السؤال : لماذا تخلفنا ؟ فإن الإجابات تأتى متعددة . وليس التعدد عيبا فى ذاته ، بل العيب فى أن كل صاحب إجابة يدعى أن إجابته هى وحدها الصواب وأن ما عداها خطأ . فالسبب فى الانحطاط مثلا لدى البعض هو "انتشار البدع والخرافات وأضرحة الأولياء والتوسل بهم ... إلخ . ولدى البعض الآخر هو فساد النظم الحاكمة وعمالتها للأجانب ، وفى رأى البعض الثالث أن السبب هو فقدان الوحدة ،

والانبهار بالأجنبى وحضارته والتنكر للماضى جملة وتفصيلا .. إلخ [١٢].

ثالثا : القضايا العامة لإشكالية الفكر الإسلامى

يمكن رد القضايا العامة التى شغلت الفكر الإسلامى إلى قضيتين أساسيتين هما : قضية "الإحياء أو النهضة" وقضية "الجهاد" ، وتنطوى كل منهما على جوانب فكرية وأخرى حركية . وحول هاتين القضيتين ظهرت وتبلورت تيارات فكرية وحركات إصلاحية وجهادية عديدة على مدى القرن التاسع عشر منذ بدأ الاحتكاك بالغرب ، وأيضا خلال النصف الأول من القرن العشرين الذى اختتم ذلك النصف بنكبة قيام الدولة اليهودية فى فلسطين .

وعلى مدى تلك الفترة التى تغطى قرنا ونصف القرن ، وتحت تأثير التحدى الغربى وفى ظل حالة الانحطاط الداخلى فى العالم الإسلامى ، يمكن القول بأن هاتين القضيتين : (الإحياء ، والجهاد) قد مرتا بمراحل وتطورات مختلفة ، وفى كل مرحلة تميز مضمون واتجاه كل من القضيتين عنه فى المرحلة اللاحقة . وسوف نتناولهما بإيجاز كما يلى :

أ - قضية النهضة (الإحياء)

وقد طرحت فى المراحل الأولى للاحتكاك بالغرب باعتبارها قضية تعنى بكيفية إخراج المجتمعات الإسلامية من حالة الضعف إلى حالة القوة ، وذلك على أثر اكتشاف حجم الهوة الكبيرة التى تفصلها عن الأوربيين فى مجالات التقدم المادى وخاصة فى مجال القوة العسكرية . وعلى هذا المستوى أخذت النهضة شكل إصلاح مؤسسى ، على النحو الذى شهدته عاصمة الخلافة آنذاك (إستانبول) فى عهد سليم الثالث ومن بعده محمود الثانى ، والذى عرفته مصر أيضا فى عهد محمد على[١٣] .

وقد كان محور الإصلاح فى الحالتين هو مؤسسة "الجيش" ومنه امتد إلى المرافق والمؤسسات الأخرى بالقدر الذى يخدم تحقيق الهدف من النهضة فى سياق تلك المرحلة وهو الحصول على القوة .

وإلى جانب حركة الإصلاح المؤسسى ، التى ارتبطت أساسا بالفئات الحاكمة (١٤) ، ظهر تيار فكرى يقدم الصياغة النظرية الفكرية لمنهج تحقيق النهضة ، والتى تلخصت فى ضرورة السعى لتجديد القوة عن طريق الاقتباس من الغرب والأخذ ببعض منجزاته الحديثة مع الاحتفاظ بالهوية الإسلامية ، وعدم التفريط بالمسلمات والقيم الإسلامية الأصولية على مذبح الحضارة الغربية .

ويبدو أن جهود التيار الفكرى فى تلك الحقبة قد قامت على أساس إيجاد قناة اتصال بين نظام القيم الإسلامية من ناحية ، والعناصر الحديثة لدى الغرب من ناحية أخرى ، باعتبار أن ما يتم اقتباسه من منجزاتها الحديثة لا يشكل خطرا يهدد الهوية الإسلامية (١٥).

وفى مصر ، كان رفاعة رافع الطهطاوى يجسد بحق الريادة الفكرية لهذا التيار ضمن الإطار الإسلامى فى سياق الظروف السياسية والاقتصادية والحضارية السابق الإشارة إليها .

وفى مرحلة لاحقة تبدأ بالاحتلال البريطانى لمصر سنة ١٨٨٢ ، وتصاعد الهجمات الموجهة إلى الإسلام من قبل المستشرقين والمبشرين ، نلاحظ أن مضمون فكر النهضة من حيث السعى لإحراز التقدم لم يتغير كثيرا ، ولكن تحت ضغط الظروف المتغيرة ووقوع أغلبية البلدان الإسلامية فى القبضة الاستعمارية ، حدثت تحولات ذات مغزى فى الأولويات الفكرية لرواد النهضة على ضوء المستجدات الجارية آنذاك ، وكان من نتيجتها تركيز الجهود فى الدفاع عن الإسلام ودحض الشبهات التى تثار حوله ، ومن ثم فقد بدأت قضية تحديد منهج

التعامل مع الغرب وكيفية الاستفادة من منجزاته الحديثة تتم بحذر شديد ، وذلك بعد أن كانت تتم بثقة أكبر فى المرحلة السابقة . ومن هنا اتسم فكر النهضة فى هذه المرحلة بأنه فكر دفاعى تبريرى أو اعتذارى .

وبعد أن كان الإطار الحركى لتحقيق النهضة فى المرحلة الأولى متمثلا فى مؤسسات الدولة ، بدأ هذا الإطار يتبلور فى المرحلة الثانية فى الدعوة "للجامعة الإسلامية" (١٦) باعتبارها قاعدة صلبة للوقوف فى مواجهة التحديات الكثيرة والمتعددة المصادر ، والتى كادت تعصف بالكيان الإسلامى كله . وتعتبر جهود جمال الدين الأفغانى والشيخ محمد عبده ، وكذلك مصطفى كامل ومحمد فريد ، تجسيدا لفكر النهضة والدعوة لإطارها الحركى (الجامعة الإسلامية) حتى بدايات القرن العشرين .

وقد لعبت التطورات السياسية التى شهدها العالم الإسلامى ، وشهدتها مصر بصفة خاصة . فى تلك الفترة ، دورا أساسيا فى تشكيل وتوجيه فكر وحركة الاتجاه الإسلامى بخصوص النهضة والإحياء . فمن ناحية نجد أنه قد بدأ نقد الحضارة الغربية والأسس التى قامت عليها يحتل أولوية بارزة فى فكر رواد الاتجاه الإسلامى ، وبلغ النقد قمته خلال الثلاثينيات ، ليس على يد الإسلاميين فقط ، ولكن على يد عدد مؤثر من أعضاء النخبة المتغربة الذين تحولوا عن مواقفهم التغريبية التى بدأوا حياتهم بها . وقد صاحب ذلك قيام الإسلاميين باتخاذ مواقف أكثر تصلبا من الغرب وحضارته الحديثة وخاصة المبادئ المناقضة للإسلام كالعلمانية والقومية ، وكان من أبرز الذين قاموا بجهود مؤثرة فى هذا المجال كل من الأمير شكيب أرسلان ، والشيخ رشيد رضا ، والشيخ محب الدين الخطيب والشيخ مصطفى صبرى ، ومجموعة كبيرة من الشخصيات الإسلامية ومن علماء الأزهر الذين التفوا حول مجلة "الفتح

الإسلامية" مثل الشيخ محمد شاكر - وكيل الجامع الأزهر فى أواخر العشرينيات - والشيخ محمد إسماعيل ، والشيخ مصطفى الرفاعى اللبان ، والشيخ محمد الأودن ، والشيخ عبد الباقى سرور نعيم وغيرهم . وقد قامت مجلة الفتح بدور أساسى خلال تلك الفترة التى أعقبت إلغاء الخلافة ؛ فقامت بصد الهجمات التى كانت توجه للإسلام ، وفضحت نشاط المبشرين وإرسالياتهم فى مصر وغيرها من البلدان الإسلامية . ونددت بالممارسات الوحشية للاستعمار ، وحاربت أوجه الفساد والتحلل الاجتماعى والخلقى التى سادت الحياة الاجتماعية ، واهتمت اهتماما خاصا بنقد الانقلاب الكمالى فى تركيا والتداعيات التى نجمت عنه ، وفى الوقت نفسه كانت منبرا عاليا للتنبيه على المخاطر التى كانت تحيق بفلسطين من جراء النشاطات الصهيونية واليهودية بالتعاون مع الاستعمار البريطانى .

وربما كان أهم تغير طرأ على جهود الاتجاه الإسلامى فى سبيل النهضة هو ما حدث بالنسبة للأطر الحركية التى تم التعبير من خلالها عن الأفكار والمواقف ، إذ لم تعد الصيغة الحركية متمثلة فى مؤسسات الدولة كما كان الحال فى المرحلة الأولى ، ولا فى شعار حركى عام هو : الجامعة الإسلامية كما فى المرحلة الثانية ، بل أصبحت فى هذه المرحلة التى تصادف وتوافق العهد الليبرالى فى مصر ؛ متمثلة فى شكل جمعيات وجماعات نشأت بمعدل متزايد طوال العقد الثالث (١٩٢٠ - ١٩٣٠) . صحيح أن أغلب تلك الجمعيات الإسلامية التى نشأت قد اقتصر نشاطه على جانب معين دون الجوانب الأخرى من إشكالية النهضة ، إلا أنها فى مجملها شكلت تطورا كان له مغزاه العميق ودلالاته المهمة فى سياقه السياسى والاجتماعى والحضارى فى مصر وفى غيرها من مجتمعات العالم الإسلامى بصفة عامة .

ونلاحظ فى تلك المرحلة الليبرالية - بما حوته من ظروف وملابسات - أن ظهور شخصية مثل شخصية حسن البنا ، وتأسيسه لجماعة الإخوان المسلمين سنة ١٩٢٨ ، يتطلب منا القيام بالتمييز بين تيارات الاتجاه الإسلامى التى حملت أعباء النهضة والسعى للقضاء على التدهور والانحطاط الذى يعيش فيه المسلمون(١٧) . وإذا كانت قضية النهضة أو الإحياء بما تستدعيه من تحديد رؤية محددة للعلاقة مع الغرب من ناحية وللعلاقة بالإسلام والتراث الإسلامى من ناحية أخرى ، تعتبر محكا أساسيا للتمييز بين تيارات الاتجاه الإسلامى وللوقوف على أبعاد إشكالية الفكر الإسلامى فى تلك الحقبة ، فإن هذا وذاك ، لن يكون مكتملا أو دقيقا إلا بعد تناول القضية الثانية التى شغلت الفكر الإسلامى باستمرار وهى قضية "الجهاد" فى سبيل التحرر من الاستعمار .

ب - قضية الجهاد

كانت "عقيدة الجهاد" (١٨) هى القضية الثانية - مع قضية النهضة - التى شغلت الفكر الإسلامى . فمنذ المراحل الأولى للسيطرة الاستعمارية الأوربية على العالم الإسلامى ، نجد أن الحركات الإسلامية قد نهضت فى مناطق كثيرة لمقاومة محاولات فرض السيطرة الاستعمارية من خلال إعلانها الجهاد المسلح .

ويظهر من تتبع الحركات الجهادية التى قامت فى مواجهة الاستعمار على طول العالم الإسلامى وعرضه ، منذ أواخر القرن الثانى عشر الهجرى (أوائل القرن التاسع عشر الميلادى) أنه ما من مرة سعى فيها الغرب أو حاول أن يضع قدمه الاستعمارية فى بقعة من بقاع العالم الإسلامى ، إلا ونهضت فى مواجهته حركة تخوض الجهاد المسلح معلنة رفض الخضوع لسلطان "الكفرة" على المسلمين ، أو إقرارهم على انتهاك حرمة دار الإسلام ونهب ثرواتها (١٩).

ولقد انطلقت تلك الحركات الجهادية فى أغلب الأحوال من عدة منطلقات

أساسية أولها : الجهاد ، كإطار عقيدى ، يقضى بضرورة قتال الكفار إذا وطئت أقدامهم أرض الإسلام بهدف الاستيلاء عليها . وتمثلت الدلالة الفكرية لهذا المنطلق فى الترويج لفكرة العودة إلى أصول الإسلام من القرآن والسنة ، والتراث التاريخى بصفة عامة . وذلك إما تحت ضغط الحاجة إلى إصدار فتاوى الجهاد ، أو الحاجة إلى إعادة تفسير وشرح عقيدة الجهاد ذاتها على ضوء المتغيرات الجارية ، أو تعميق المعرفة بأحكامه والتذكير بفضائله والإشادة بمناقب المجاهدين ومنزلتهم الرفيعة عند الله سبحانه وتعالى . وثانيها : فكرة المهدى المنتظر كإطار قيادى ، إذ سرعان ما كان يظهر شخص يعلن أنه "المهدى المنتظر" المنوط به تخليص المسلمين مما حل بهم من كوارث وليقودهم إلى النصر المبين ، وكان المغزى الأساسى لشيوع فكرة "المهدى" بهذا المعنى خلال القرن التاسع عشر ، يتعلق أساسا بضعف القيادات الحاكمة فى العالم الإسلامى وتخاذلها أمام سطوة التوسع الغربى . وثالثها هو الطرق الصوفية ، كأطر تنظيمية للتعبئة والحركة ، وقد أبدت تلك الطرق فاعلية كبيرة فى حالات كثيرة ، لم تكن متوقعة فى العمليات الجهادية ، وذلك بغض النظر عما شاب الطرق الصوفية من حيث ممارساتها من انحرافات وخرافات واعتقادات باطلة فى بعض الأحيان .

وفى مصر فى بداية الثلاثينيات ظهرت جماعة الإخوان المسلمين [٢٠] وبالطبع كانت مبادراتها بعيدة عن الأطر الرسمية ومؤسساتها، بما فيها الأزهر الذى يعتبر أكبر مؤسسة إسلامية لا فى مصر وحدها وإنما فى العالم الإسلامى كله .

وإذا كان من الصحيح أن مضمون ومجالات الإحياء والسعى للنهوض سوف تتسع وتجد تعبيراتها فى أشكال وأطر مختلفة خلال الربع الثانى من هذا القرن فإنه من الضرورى التنبيه إلى أن أعباء "النهضة" و"الجهاد" أيضا ، كانت من الضخامة والاتساع بحيث يتعذر عمليا أن يضطلع تيار واحد أو جماعة

بمفردها بمهمة تحقيقها وإنجازها . والحاصل أن الاتجاه الإسلامى فى مصر خلال النصف الأول من القرن العشرين ، قد تمثل فى عدد من الجمعيات والجماعات ، وفى عدة تيارات فكرية وثقافية ، كانت تشكل فى مجموعها مجمل النشاط العام للاتجاه الإسلامى فى المجتمع بصفة عامة ، وكانت تشكل أيضا جانبا أساسيا من المناخ الثقافى والفكرى فى العهد الليبرالى ، أما الجانب الآخر فقد شكلته تيارات الاتجاه التغريبى بمختلف جماعاته الفكرية والثقافية والسياسية .

رابعا : أبعاد الإشكالية فى العصر الحديث

طبقا لما سبق ذكره عن الخلفية التاريخية لإشكالية الفكر الإسلامى الحديث ، فإنه يمكن التمييز بين مرحلتين أساسيتين فى تطور هذه الإشكالية .

الأولى : هى مرحلة تصور الإشكالية تصورا كليا وإدراكها إدراكا شاملا ، من منطلق رد التحدى والسعى لتحقيق النهضة ، ووصل ما انقطع من ماضى الأمة الإسلامية فى عصورها المزدهرة . وقد سبقت الإشارة سريعا إلى بعض الجهود التى بذلت على الصعيدين السياسى والفكرى (مثل محاولات محمود الثانى ومحمد على ، على الصعيد السياسى ، ومحاولات الطهطاوى وخير الدين التونسى والأفغانى ، ومحمد عبده بعد ذلك على الصعيد الفكرى) .

ولعل أبرز ما يمكن أن يشار إليه فى هذا الصدد هو أن النظر إلى الحضارة الأوربية والتعامل مع الغرب كحضارة حديثة ، لم يكن يحمل تلك الحساسية المفرطة من قبل الإسلاميين على نحو ما ظهرت بعد ذلك فى المرحلة الثانية [٢١] ، تلك المرحلة التى وقعت فيها الغالبية الساحقة من بلدان العالم الإسلامى أسيرة القبضة الاستعمارية .

والثانية : هى المرحلة التى شهدت التحول إلى تصورات جزئية تتناول

جوانب الإشكالية بشكل "ذرى" على حد تعبير مالك بن نبى ، وفى هذه المرحلة أخذت الإشكالية أكثر من صيغة على المستوى الفكرى والثقافى ، وكان الجدل حول تلك الصيغ التى سنتناولها بعد قليل عاملا أساسيا من عوامل تشكيل المناخ الثقافى فى مصر منذ أواخر القرن التاسع عشر ، وإلى منتصف القرن العشرين ، وبصفة خاصة خلال العهد الليبرالى الملكى (١٩٢٣ - ١٩٥٢) .

وقد تمثلت أبعاد الإشكالية فى أربع قضايا أساسية على النحو التالى :

١- الدين والعلم

ويمكن القول أن هذه القضية قد تبلورت كأحد أوجه إشكالية الفكر الإسلامى الحديث فى نهايات القرن التاسع عشر ، وذلك تحت تأثير التوسع الغربى الاستعمارى الذى كانت تدعمه تكنولوجيا حديثة متطورة . وفى تلك الأثناء بدأت الاتهامات والانتقادات توجه إلى الإسلام ذاته ، باعتباره سببا من أسباب تأخر المجتمعات الإسلامية وعاملا من عوامل تدهور أوضاعهم ، فى مقابل الغرب الحديث صاحب المدنية الحديثة .

وفى مواجهة مثل تلك الاتهامات والانتقادات كان على رواد الإصلاح والفكر الإسلامى أن يوجهوا جانبا أساسيا من اهتماماتهم لإثبات الموقف الإسلامى الصحيح من العلم ، ولبيان كيف أن الإسلام هو الأساس المكين للمدنية إذا ما تم التمسك به . وتوجد نماذج كثيرة من الأعمال الفكرية لرواد الإصلاح الإسلامى من أمثال جمال الدين الأفغانى ، والإمام محمد عبده - يتضح منها اهتمامهم بهذه القضية وسعيهم لتجلية الرؤية الإسلامية الصحيحة منها .

فالأفغانى (١٢٥٤/١٣١٤هـ = ١٨٣٨/١٨٩٧م) الذى عاش فى "زمن الاستعمار... وزمن تحرير الأرقاء وإسارة الأحرار" [٢٢] اهتم كثيرا بدحض

الافتراءات التى حاولت النيل من الإسلام ، أو تصويره عدوا للعلم والمدنية والتقدم ، ومن أهم أعماله فى هذا الصدد رسالته "فى الرد على الدهريين" وفيها أوضح أن للدين دورا أساسيا فى بناء النظام الاجتماعى وفى التقدم المدنى ، وخلص إلى "أن المذهب المادى أو الدهرى الذى يلغى دور الدين فى الحياة الفردية والاجتماعية ؛ هو مذهب مناهض للتمدن ، ومفسد للنظام الاجتماعى" (٢٣) . ودافع الأفغانى عن عقيدة القضاء والقدر بعد أن ميزها عن الاعتقاد بمذهب الجبرية القائل "أن الإنسان مجبور محض فى جميع أفعاله" وأكد على أن الاعتقاد بالقضاء والقدر إذا تجرد عن شناعة الجبر ، تبعته صفة الجرأة والإقدام وخلق الشجاعة والبسالة والسعى والعلم .

أما الإمام محمد عبده (١٢٦٦/١٣٢٣هـ = ١٨٤٩/١٩٠٥) فقد كان حاسما فى رده على المستشرق جابريل هانوتو ، الذى كان يقول بأن حالة التأخر التى يعانى منها المسلمون ترجع فى نهاية التحليل إلى العقيدة الإسلامية نفسها . ولم يكن رد الإمام حاسما فقط ، بل إننا نجده عنيفا أيضا ، فقد قرر أن ليس ثمة علاقة بين الدين المسيحى – الذى يؤمن به هانوتو – والمدنية الحاضرة" لأن الإنجيل قد أمر أهله بالانسلاخ من الدنيا والزهادة فيها ، وأوصى بأن يجعل ما لقيصر لقيصر وما لله لله" ، هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى أكد الإمام على أن الإسلام ليس ديانة روحانية مجردة خالصة ، وإنما هو أكثر من ذلك فهو "مهماز للمسلمين يحثهم على جلائل الأعمال الدنيوية والأخروية على حد سواء" (٢٤). وهذا هو ما أتاح له بناء مدنية شاملة ارتقت بأربابها ارتقاء لم يعرف له التاريخ مثيلا. وناقش الإمام طويلا قول القائلين بأن الجمود من طبيعة الإسلام وأنه بينه وبين العلم عداوة ، وخلص إلى أن الجمود ليس من طبيعة الإسلام وإنما هو "علة عرضت على المسلمين عندما دخل على قلوبهم عقائد

أخرى ساكنت عقيدة الإسلام فى أفئدتهم" . وكان يرى أن الجمود فى التعليم قد أصابت شروره فريق المتعلمين على "الطرق الجديدة" أى الأجنبية ، والمتعلمين على "الطرق الرسمية" الدينية ، على حد سواء . فأولئك ضعف إيمانهم ووهن بما سرى إلى أفئدتهم وعقولهم من التعليم الأجنبى ، وذووهم سادرون بعلمهم القديم لا يلتفتون إلى طرق الإقناع والاستدلال التى يمكن أن تقى أبناءهم من الضلال . أما أبناء "التعليم الدينى"، الرسمى وغير الرسمى ، فقد جمد تعليمهم عند العلوم القديمة ، لا يتخلله شىء من العلوم الحديثة ، وإذا عرفوا شيئا أنكره معلموهم عليهم ونفروهم منه وطالبوهم بالعودة إلى كتب الدين ليجدوا فيها كل شىء مما ينصرهم على أنفسهم وعلى خصومهم ، لكنهم إذا ما أرادوا فعل ذلك لم يسهل عليهم العثور على هذه الكتب فضلا عن فهم ما فيها من عبارات معقدة منفرة" [٢٥] .

وقد شغلت قضية الدين والعلم اهتمام عدد كبير من المفكرين الذين أتوا بعد الأفغانى والإمام محمد عبده ، ومنهم فى مصر على سبيل المثال ، الشيخ طنطاوى جوهرى ، ومحمد فريد وجدى . ولكل منهما أعماله وجهوده البارزة فى هذا المجال . وقد استمرت هذه القضية كواحدة من قضايا العهد الليبرالى فى مصر ، وكان لها طرفان أحدهما يقول بعداوة الدين للعلم وهؤلاء هم أنصار التغريب والعلمنة ، وثانيهما يقول بوئام العلم والدين ، وأن الإسلام يفرضه فرضا ، وهؤلاء هم أنصار الاتجاه الإسلامى على اختلاف تياراته وجماعاته .

ولكننا نلاحظ أن هذه القضية – الدين والعلم – بدأت تتراجع وتأخذ حيزا أقل من اهتمام المفكرين والمصلحين بدءا من الثلاثينيات على وجه التقريب ، وذلك لأسباب عدة ، منها ضخامة وثراء ما بذل من جهد فى هذه القضية منذ الأفغانى وعبده ، ومنها ، وهذا هو الأهم فى رأينا ، تحول عدد مؤثر من رواد التغريب

والعلمنة المصريين عن اتجاههم التغريبي الصرف إلى موقف جديد يسعى للتوفيق بين المدنية الأوربية والإسلام ونظمة العامة ومبادئه الأساسية ، من أمثال الدكتور محمد حسين هيكل ، ومنصور فهي ، وإسماعيل مظهر وغيرهم .

ب - الدين والدولة

إذا كانت قضية الدين والعلم قضية ممتدة منذ أواخر القرن التاسع عشر على الأقل ، فإن قضية الدين والدولة قد ثارت بشكل عملى مؤثر واستقطبت اهتمام معظم المفكرين والسياسيين عقب إلغاء الخلافة الإسلامية سنة ١٩٢٤ ، وبعبارة أخرى فإن هذه القضية تعتبر أهم قضايا إشكالية الفكر الإسلامى خلال العهد الليبرالى فى مصر ، على مستوى الجدل الفكرى وعلى مستوى الصراع السياسى فى الوقت نفسه.

لقد أرسى دستور ١٩٢٣ قواعد "الدولة الوطنية" فى مصر ، ووفقا لهذا المفهوم الذى عرفته النظم الأوربية ، كان لابد أن تكون علاقة الدين – وهو هنا الإسلام – بالدولة علاقة محدودة وهذا ما حدث بالفعل ؛ إذ نص ذلك الدستور فى المادة ١٤٩ منه على "أن دين الدولة الرسمى هو الإسلام" ولكن هذا النص لم يؤثر على بقية نصوص الدستور التى جاءت مفعمة بالمبادئ العلمانية ، أو على توجهات وسياسات النظام والقوانين التى قام عليها ، أو التشريعات التى أصدرتها مؤسساته التشريعية [٢٦].

وعندما ألغيت الخلافة فى مارس سنة ١٩٢٤ كان الجدل السياسى والفكرى قد احتدم حول علاقة الدين (الإسلام) بالدولة ، وتحول الجدل إلى معركة سياسية فكرية لم يهدأ أوارها منذ نشوبها . وقد كان يمكن لأصداء تلك الدعوة إلى فصل الدين عن الدولة أن تكون محدودة وغير حادة على الصعيد النظرى لو

لم تجد شيخا أزهريا نصيرا جريئا لم يكتف بمجرد الترويج لها خطابيا أو على صفحات الصحف "وإنما ذهب إلى درجة الاعتقاد الراسخ بأن النصوص الشرعية نفسها والوقائع التاريخية تدعم القول بها وتسوغها تماما" (٢٧) ، وكان هذا الأزهرى هو الشيخ على عبد الرازق مؤلف كتاب "الإسلام وأصول الحكم" .

ولا شك أن وضع الشيخ على عبد الرازق لكتابه "الإسلام وأصول الحكم" قد أدى إلى زيادة الجدل الدائر حول الدين والدولة ، كما أدى إلى زيادة دائرته اتساعا وحدة . فالشيخ على كان قاضيا شرعيا وخريجا للأزهر ، وكان واحدا من أسرة "عبد الرازق" التى كانت تنتمى إلى حزب الأحرار الدستوريين ، وكان الأحرار الدستوريون وقت صدور الكتاب سنة ١٩٢٥ فى الحكم ، وكانت رغبات الملك فؤاد متجهة صوب منصب الخلافة الشاغر ، بعد إلغائها فى تركيا .

وقد انطوى كتاب "الإسلام وأصول الحكم" على فكرتين أساسيتين : تلك التى تقول بفصل الشريعة عن النظام السياسى ، وتلك التى تريد أن تجعل من نظام الخلافة ومن نظام القضاء نظما غير إسلامية ، وينتج عن هاتين الفكرتين نتيجة فى غاية الخطورة والإثارة - للإسلاميين على الأقل - وهى الاعتقاد بأن الإسلام ينحصر فى دائرة الروح ، وأن الحياة الاجتماعية والسياسية مردها إلى دائرة العلم الوضعى ، وأنه لا سبيل إلى التقدم والرقى إلا بهذا وذاك ، وهذا ما تعنيه هذه العبارة التى أنهى بها الشيخ على عبد الرازق كتابه "لا شىء فى الدين يمنع المسلمين أن يسابقوا الأمم الأخرى فى علوم الاجتماع والسياسة كلها ، وأن يهدموا ذلك النظام العتيق ، الذى ذلوا له . واستكانوا إليه ، وأن يبنوا قواعد ملكهم ونظام حكومتهم على أحدث ما أنتجته العقول البشرية ، وأمتن مادلت عليه تجارب الأمم على أنه خير أصول الحكم" (٢٨).

ولكى ندرك الأثر الكبير الذى تركه كتاب الشيخ على عبد الرازق ، على

المناخ الفكرى والثقافى ، وما كان يموج به من جدل وصراع بين التيارات السياسية والفكرية المختلفة ، فلابد أن نعرض - ولو بإيجاز - لموجة الردود والانتقادات التى جاءت ردا على الكتاب على نحو منقطع النظير فى سياق العام الذى ظهر فيه .

فقد أثار الكتاب ثائرة علماء الإسلام وشيوخ الأزهر ، ونهضوا يفندون ما جاء به ، ويدحضون الآراء التى نادى بها . ومن أهم الكتب التى كتبت لهذا الهدف كتاب "حقيقة الإسلام وأصول الحكم" ، للشيخ محمد بخيت ، مفتى الديار المصرية آنذاك ، وكتاب "نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم" للشيخ محمد الخضر حسين ، وهو من علماء الزيتونة بتونس ، والذى أصبح شيخا للأزهر فيما بعد . وكتاب "نقد علمى لكتاب الإسلام وأصول الحكم" للشيخ محمد الطاهر بن عاشور ، مفتى المالكية بالديار التونسية . ثم هناك أيضا كتاب "الخلافة الإسلامية وتطورها لتصبح عصبة أمم إسلامية" للدكتور عبد الرزاق السنهورى ، الذى تضمن هو الآخر ردودا وتفنيدات (٢٩) لدعوى الشيخ على عبد الرازق فى كتابه .

ونلاحظ أن تلك الكتب السابق ذكرها قد توالت فى الصدور على أثر صدور كتاب الشيخ على سنة ١٩٢٥ . ولم يتوقف الأمر عند هذا الحد ، بل إن الشيخ على عبد الرازق قدم للمحاكمة أمام هيئة كبار العلماء بالأزهر ، فى أغسطس ١٩٢٥ ، وذلك برياسة شيخ الجامع الأزهر آنذاك الشيخ محمد أبى الفضل الجيزاوى وعضوية أربعة وعشرين من هيئة كبار العلماء . وقضت تلك الهيئة بإدانة كتاب الإسلام وأصول الحكم وإخراج "الشيخ على عبد الرازق مؤلف الكتاب من زمرة العلماء".(٣٠)

ولا شك أن لمثل حكم هيئة كبار العلماء على كتاب الإسلام وأصول الحكم ومؤلفه ، أهمية كبيرة تتجاوز شخص مؤلف الكتاب - بغض النظر عن اختلافنا

أو اتفاقنا معه – فالحكم يظل ينبه المسلمين إلى عدم شرعية النظم المؤسسة على أصول ومبادئ غير الأصول والمبادئ الإسلامية [٣١]. ويبدو أنه لم يكن بوسع علماء الأزهر سوى أن يفعلوا ما فعلوه وهو أن يسجلوا موقفهم ويثبتوا رأيهم على النحو الذى جاء بنص حكم هيئة كبار العلماء [٣٢]. ولا يقلل من أهمية موقف كبار العلماء وحكمهم على الكتاب وعلى مؤلفه ، أنه قد توافق مع رغبة الملك فؤاد ومحاولته الدؤوب فى ذلك الحين لعقد مؤتمر للخلافة بالقاهرة تمهيدا لتنصيب نفسه خليفة ، فهذا جانب سياسى من القضية يبحث فى حدوده ولا يجوز – علميا وموضوعيا – أن تنسحب نتائج البحث فيه ، على ما ورد بالكتاب من آراء وأفكار ودعاوى نادى بها الشيخ على .

"فأدلة على عبد الرازق التاريخية هى مما لا يقوى على الصمود أمام النقد الرصين ،... والزعم بأن الخطط والقواعد الإسلامية المتصلة بالجهاد والزكاة والغنائم والفيء والخراج وإقامة الحدود ، فضلا عن عقد الألوية والرايات وإرسال القضاة إلى الإمصار ... هى أمور لا شأن لها جميعا بالدين ، وأنه "لم يعرفها ولم ينكرها ، ولا أمر بها ولا نهى عنها" ،. هو تحد صريح لمعطيات النصوص الدينية والوقائع التاريخية الإسلامية [٣٣] .

ومن جهة أخرى لابد أن نقرر مع الشيخ على عبد الرازق أن التصور المتطرف الذى يحيط الخليفة بهالة من القوة والقداسة والسلطة المطلقة ، هو أبعد ما يكون عن التصور الإسلامى الصحيح . وأنه تصور غير مقبول أيضا ولا مجمع عليه عند المسلمين "إذ غالبية هؤلاء على أن الخليفة يستمد سلطته من الأمة واختياره يرجع إليها ، وخلعه أيضا يرجع إليها ، ولم يقل أحد أنه يستمد سلطته من الله تعالى بوحى ولا باتصال روحانى ولا بعصمة" [٣٤].

ويرى دكتور فهمى جدعان "أن ما يؤخذ على على عبد الرازق وراء

احتجاجاته الجزئية وجدليته المتصلة بالمضمون ، ووراء كل ما أدلى به خصومه لا يمكن أن يرتد إلا إلى أمرين يعكسان رجعا سيكولوچيا يستحق الاهتمام . الأمر الأول (هو) تسخيره الشديد لقوى المنطق الجدلية والشكلية من أجل تبرير قضية ذات أساس (نفسى إرادى) خالص ، هى رفض مبدأ الخلافة استجابة لبواعث تتصل برغبات سياسية صريحة أو مبطنة . الأمر الثانى ممارسته لفضيلة (الشجاعة) فى المنطقة الأقل خطرا تجنبا لسوء العاقبة - كمعبر عن موقف سياسى يمكن أن يكون هو موقف حزب الأحرار الدستوريين - لم يجرؤ على مهاجمة رغبة ملك مصر فى التحلى بثوب الخلافة من أجل أن يحمى سلطانه بستار الدين وقواه ، ولم يجد أمامه إلا أن يثير المعركة مع الأوساط الدينية ، فبدلا من أن يتصدى لخصمه الحقيقى ويقول له إن شروط الإمامة أو الخلافة غير متوافرة فيه إطلاقا ؛ تصدى لهذه الأوساط وزعم أن فكرة الإمامة باطلة أصلا ، فأصابت الرمية الإسلام نفسه لا السلطان" [٣٥].

وطبقا لما ذهب إليه جدعان ، فإنه لا يمكن تخليص كتاب الشيخ على عبد الرازق بما فيه من آراء جريئة من الأبعاد والنوازع السياسية ، وأيا كان الأمر فقد ترك الكتاب أثرا كبيرا وبصمات واضحة على المناخ الثقافى والسياسى فى مصر ، مازالت مستمرة حتى الوقت الراهن ، ويدل استمرارها على أهمية القضية التى عالجها من ناحية ، وعلى خصوبة الجدل الذى دار حولها من ناحية أخرى ، وعلى أن تلك القضية لم تحسم إلى الآن من جهة ثالثة . إذ سارت التطورات السياسية الفعلية فى المسار الذى دعا إليه على عبد الرازق ، كما ظلت الدعوات التى تؤكد على علاقة الدين بالدولة وضرورة تأسيسها عليه مستمرة ، فى صورة جماعات (كجماعة الإخوان المسلمين) وحركات إسلامية أخرى مازالت تظهر على ساحة المجتمع المصرى معلنة رفضها - بصورة أو بأخرى - لشرعية

الدولة القائمة على أسس وقوانين غير إسلامية ، أى رافضة لدعوى على عبد الرازق فى التحليل الأخير . ومن جهة أخرى لا تزال الساحة المصرية تشهد ظهور أنصار للشيخ على بين الحين والآخر ، ويكفى أن نشير هنا إلى كتابات سعيد العشماوى وفرج فوده ، وخليل عبد الكريم وغيرهم ، من الذين يرون فصل الدين (الإسلام) عن شئون السياسة والحكم والمجتمع وقضاياه العامة .

وقد يكون من المفيد أن نثبت فى نهاية هذا الجزء المتعلق بالدين والدولة ما أدلى به الأستاذ إبراهيم فرج - السياسى الوفدى المخضرم - أمام لجنة بحث المناخ الثقافى بخصوص تصوره للإسلام ودوره فى المجتمع وعلاقته بالدولة ، ورأيه ينتمى لمذهب على عبد الرازق بصفة عامة قال : "الإسلام شأنه شأن الأديان الأخرى ، يضع مبادئ ومثلا عليا فقط ، لا يختلف عليها أحد ، وينبغى أن يصان جلال الدين بأن نبعده عن أمور الدنيا الخلافية ، وأن نترك للشعوب تستملى مصالحها مما تراه فتضع تشريعاتها بما يلائم مصالحها" [٣٦] . وهذه هى خلاصة رؤية الاتجاه العلمانى - التغريبى فى مصر من قبل على عبد الرازق ومن بعده وحتى الآن . وهى رؤية لا تزال محل جدل وصراع فكرى وسياسى مع الاتجاه الإسلامى الأصيل بمختلف جماعاته وحركاته .

جـ - الدين والمجتمع

كانت قضية العلاقة بين الدين والمجتمع ، مطروحة فى مصر منذ أواخر القرن الماضى ، ولكنها ، شأنها شأن القضيتين السالفتين ، قد شهدت جدلا محتدما ، وصراعا قويا مع بداية العهد الليبرالى أى خلال العشرينيات من هذا القرن .

فقد كفل الإطار الليبرالى الذى تضمنه دستور سنة ١٩٢٣ الحرية لكافة القوى والاتجاهات لكى تعبر عن نفسها وتدعو كما تشاء إلى ما تريد الدعوة

إليه ، وأخذت القضية تتبلور بصورة واضحة على أثر الانقلابات الاجتماعية والسياسية التى حدثت فى طيات إلغاء الخلافة ، وتأسيس الدولة العلمانية الجديدة فى تركيا ، فكان لتطورات الأحداث هناك صدى كبير فى مصر [٣٧] . وانشغل الفكر الإسلامى بقضية المجتمع فى علاقته بالمبادئ والقيم الإسلامية التى أصبحت مهددة بنمط الحياة الغربية الأوربية والداعين إليها عن طريق الصحف والمجلات الأدبية والاجتماعية والنوادى والجمعيات ، إلخ .

وشمل الجدل كافة الموضوعات الاجتماعية والثقافية على نحو أسهم إلى حد كبير فى تشكيل السمات الأساسية للمناخ الثقافى طوال الحقبة الليبرالية وما تلاها أيضا ، وقد برزت خلال ذلك الجدل والصراع الفكرى أربع قضايا أساسية أدلى فيها التيار الإسلامى من خلال قادته ومفكرية بنصيبهم من الآراء والأفكار التى تدعم وجهات نظرهم فى مواجهة الآراء والتوجهات التى تناقضها . وهذه القضايا هى قضايا التعليم ، واللغة والأدب ، والزى ، بالإضافة إلى قضية المرأة .

فبالنسبة للتعليم : كان الأزهر والجامعة المصرية هما الميدان الأساسى للمعركة فى هذا المجال . إذ جعل النقاد من المجددين الأزهر هدفا لهجومهم ووجهوا إليه وإلى رجاله ومناهج التعليم فيه الكثير من الانتقادات ، وقد قامت الصحف مثل : السياسة والبلاغ ، بدور كبير فى شن الهجوم على الأزهر وعلمائه . ومن جهة أخرى كانت الجامعة المصرية هدفا لهجوم وانتقادات الإسلاميين ، وخاصة أنها كانت تضم عددا كبيرا من الأساتذة المستشرقين ومن المصريين العلمانيين الخلص . وكثيرا ما نظر الإسلاميون . من أمثال الشيخ رشيد رضا – إلى الجامعة المصرية آنذاك باعتبارها مركزا "لبث الدعاية الإلحادية تحت شعارات العلم والوطنية" [٣٨] .

وكان من النتائج الإيجابية التى تمخضت عنها المعركة حول التعليم الأزهرى والتعليم الحديث بالجامعة المصرية ، أن دكاترة التجديد - على حد تعبير الإسلاميين آنذاك - بالجامعة المصرية بدأوا يخففون من غلوائهم فى التشكيك فى الإسلام وعقائده ، ويخففون أيضا من زرايتهم بالشرق وتراث الحضارة الإسلامية . وكان من تلك النتائج أيضا ، أن نشطت الدعوة لإصلاح الأزهر [٣٩]. وعلى مدى يقرب من عشر سنوات (١٩٢٤ - ١٩٣٥) تألفت له لجان كثيرة ، ووقعت أيضا اضطرابات ، وسيرت المظاهرات حول مسألة إصلاح الأزهر ، وكان من أهم تلك المظاهرات ؛ المظاهرة التى قادها الشيخ أحمد حسن الباقورى ، الذى كان عضوا بارزا بجماعة الإخوان المسلمين ، وقد روى فى مذكراته بعض التفاصيل حول تلك المظاهرة التى أسماها "ثورة الأزهر" [٤٠].

وفى إطار الصراع الذى دار بين الإسلاميين والمجددين حول الأزهر ، كانت المعركة أعمق بكثير من مجرد الاختلاف حول وسائل إصلاحه ، إذ كانت تصب من جهة الإسلاميين فى ناحية "مقاومة السياسة التى تهدف إلى حصر أصحاب الثقافة الإسلامية فى المساجد ، ومنعهم من احتلال مراكز تتصل بتوجيه المجتمع ، وتنفير الناس منهم وفى النهاية عزل الأزهر عن الحياة وإخضاع برامجه لرقابة تضمن إفناء شخصيته وفرنجته" ولهذا السبب كان الأزهر محلا لاهتمام كافة الاتجاهات من المجددين ومن الإسلاميين على السواء .

وأما بالنسبة للغة العربية والأدب العربى وفنونه المختلفة ، فقد كانت كلها من أخطر ميادين الجدل والصراع الفكرى - الثقافى فى المجتمع فى العهد الليبرالى كله . وقد امتلك كل فريق من المتجادلين لأدوات ووسائل ومناهج الجدل والصراع الخاصة به ، وإن كان من الملاحظ أن الاتجاه العلمانى التغريبى كان يملك أدوات ووسائل لنشر أفكاره وآرائه أكثر مما كان لدى الإسلاميين .

وكانت المعركة حول "اللغة العربية الفصحى" من أخطر المعارك التى دار فيها الجدل ، وإذ كانت أهداف أنصار الجديد من العلمانيين تتمثل فى ثلاثة أمور : أولها إحلال العامية محل الفصحى ، وثانيها كتابة العربية بالحروف اللاتينية ، وثالثها العناية بالآداب الحديثة ، وما يتصل منها بالقومية بصفة خاصة باعتبارها فكرة سياسية يقوم على أساسها الولاء الجديد للدولة الوطنية التى أرسى دعائمها دستور سنة ١٩٢٣ . وفى نظر الإسلاميين كان الهدف الأساسى من محاولات وأهداف التغريبيين (المجددين) هو : صرف الناس عن الثقافة العربية ، وتقليل العناية بالماضى العربى الإسلامى ؛ شعره ونثره وتاريخه وعلومه ، الأمر الذى يؤدى إلى حدوث قطيعة معرفية بين المسلمين وماضيهم ، وهو ما يهدف إليه التغريبيون لتحقيق النهضة - بزعمهم - بل يؤدى ذلك ما هو أكثر من القطيعة إذ يقود إلى "تفريق المسلمين عامة ، والعرب خاصة بتفريقهم فى الدين وفى اللغة ، وتفريقهم فى الثقافة ، وقطع الطريق على توسع العربية المحتمل بين مسلمى العالم حتى لا تتم وحدتهم الكاملة" [٤١].

وفى مواجهة دعوات المجددين بخصوص اللغة العربية وآدابها . كان على الإسلاميين ، أن يفندوا تلك الدعوات ويبينوا زيفها - من وجهة نظرهم - ومن ثم فقد وجهوا انتقاداتهم الحادة لدعاة التجديد فى اللغة أو لكتابتها بالحروف اللاتينية ، واستبدال العامية بها ، وبرز فى هذا السياق تيار من المدافعين عن الأدب العربى واللغة العربية الفصحى كان من أعلامه : مصطفى صادق الرافعى ، ومصطفى لطفى المنفلوطى ، وأحمد محرم ، والشيخ يوسف الدجوى ، والشيخ أحمد محمد شاكر ، وغيرهم ممن كتبوا كثيرا فى صحف ومجلات تلك الفترة ردا على دعاة التجديد فى مجالات اللغة والأدب وفنونه .

وما يجب التأكيد عليه هنا هو أن كلا الفريقين من المجددين ومن

الإسلاميين "كانا على وعى تام وإدراك كامل بأن ما يقوم به كل منهما فى مجال اللغة والأدب مرتبط أشد الارتباط بتصوره الخاص لسبيل النهضة ، ولكيفية تحقيق التقدم" [٤٢]. وهذا الوعى وذلك الإدراك ؛ هما ما أديا إلى تعميق المعركة بين الجانبين ، وشحذ همم أنصار كل منهما ، الأمر الذى أدى ولا شك إلى إثراء الحياة الفكرية والمناخ الثقافى بوجه عام .

وأما بالنسبة لمسألة الزى ، فقد كانت هى الأخرى فى دلالتها العميقة ترمز إلى جانب من جوانب الصراع بين التوجهين : الإسلامى والتغريبى . ومن ثم فقد كانت ترمز إلى جانب من جوانب إشكالية الفكر الإسلامى بصفة عامة ؛ وذلك الجانب هو المتعلق بالهوية وضرورة المحافظة على استقلاليتها والوقوف ضد محاولات الاستلاب المعنوى والفكرى لصالح حضارة الغرب الحديثة .

ورغم أن الجدل حول قضية الزى لم يخل من الطرافة ، وكذلك من تبادل الألفاظ القاسية إلا أنها أدت إلى تعميق الانقسام بين الفريقين المتجادلين ، ومرة أخرى ظهرت تأثيرات التطورات الاجتماعية والسياسية التى كانت تشهدها تركيا تحت حكم الكماليين ، وعلى سبيل المثال ، نجد أنه على أثر إقدام الكماليين على استبدال البرنيطة بالطربوش ؛ دعا أنصار التفرنج فى مصر إلى فعل الشىء نفسه ، ووصل بهم الأمر إلى الربط بين مجرد لبس البرنيطة وبين تحقيق التقدم والنهضة ، وقد امتدت هذه الدعوة إلى "العمامة" والجبة "وبالفعل نجح دعاة تقليد الغربيين وأتاتورك فى استبدال الطربوش بالعمامة والبذلة الأوربية بالجبة حتى بالنسبة لطلبة دار العلوم" [٤٣].

وهكذا يمكن القول أن مسألة الزى قد استقطبت جانبا من اهتمام الإسلاميين وخاصة الأدباء وشيوخ الأزهر وعلماءه . فالرافعى دافع دفاعا مجيدا عن الطربوش وهاجم البرنيطة هجوما ضاريا ، وأحمد تيمور باشا كتب بحثا

مطولا استقصى فيه أصل كلمة "طربوش" وعلاقته بالعمامة ، وتاريخ استعمال كلمة "طربوش" فى مصر وفى بعض البلاد العربية [٤٤]. والشيخ يوسف الدجوى وكان من كبار العلماء ، انتقد دعاة التبرنط ووجه اللوم للسيد توفيق البكرى شيخ مشايخ الصوفية لأن جمعية الرابطة الشرقية التى كان يرأسها السيد البكرى كانت قد أيدت الدعوة للبس البرنيطة [٤٥].

وأما بالنسبة لقضية المرأة ، فقد كانت من أكثر الموضوعات إثارة للجدل وذلك لسعة الخلف بين تقاليدها وأوضاعها فى المجتمع الإسلامى وبين تقاليدها وأوضاعها فى المجتمعات الأوربية التى كان دعاة التغريب يدعون إليها . ومنذ طرح قاسم أمين مشكلة المرأة فى كتابيه : "تحرير المرأة" و"المرأة الجديدة" لم ينقطع الجدل حولها ، وكان احتدامه خلال العشرينيات وما بعدها استئنافا لما أثاره قاسم أمين فى مطلع القرن .

ومما تجدر ملاحظته فى هذا السياق ؛ أن الإسلاميين وهم يتصدون للدفاع عن تقاليد المرأة المسلمة التى فرضها الإسلام (مثل الحجاب ، والأمور المتعلقة بالأحوال الشخصية) وكذلك وهم يفندون آراء واتجاهات دعاة التغريب ؛ كانوا يوسعون من إطار نقدهم وهجومهم ليشمل ليس فقط محاولات إفقاد المرأة المسلمة هويتها عن طريق تقليد المرأة الأوربية ، وإنما يشمل أيضا الاتجاه التغريبى كله فى شتى المجالات السياسية والاجتماعية ، والفكرية . كما كانت مثل تلك الموضوعات مداخل مناسبة للقيام بانتقاد الحضارة الغربية ذاتها وفضح مواضع الضعف فيها ، وتحذير المسلمين من مغبة الاندفاع فى تقليدها بلا روية ، مع تأكيدهم - على نحو ليس أقل من التغريبيين - على ضرورة الاستفادة من منجزات الغرب التكنولوجية الحديثة [٤٦].

إذن يمكن القول أن الجدل حول القضايا الأربع السابق ذكرها ، كان

عاملا جوهريا من العوامل التى أسهمت فى تشكيل المناخ الثقافى العام فى المجتمع طوال الحقبة الليبرالية ، ورغم ما قد يكون من نتائج سلبية للانقسام وحدة الجدل بين المتنازعين ، فإن التدافع بين الفريقين قد تمخض ولا شك عن نتائج إيجابية ، وكان من أبرز تلك النتائج أن دب النشاط فى عالم أفكار المسلمين بعد أن ران عليه الجمود طوال قرون الانحطاط ، وشابته الكثير من الأفكار والعادات المتخلفة ، وكان مثل هذا المناخ المفعم بالحركة" والحافل بالحوار والجدل الفكرى يهيئ لمزيد من الجهود التى تبذل فى سبيل تخليص الإسلام وتراثه من أوزار التخلف والانحطاط .

د - الدين والاستعمار : (من الجهاد إلى المفاوضات إلى الجهاد)

لعل هذا البعد من أبعاد إشكالية الفكر الإسلامى هو أكثرها حيوية وأهمية فى سياق الحقبة الليبرالية . وهذا البعد الذى يتعلق بطبيعة العلاقة بين الدين (الإسلام) والاستعمار يكاد يمثل نصف إشكالية الفكر الإسلامى العامة ، فى حين تمثل الأبعاد الأخرى النصف الثانى للإشكالية .

ولكن ما علاقة الدين (الإسلام) بالاستعمار الغربى للعالم الإسلامى وفى مقدمته مصر ؟ وما هى صلة تلك العلاقة بإشكالية الفكر الإسلامى التى نحن بصدد بحثها ؟

أما عن علاقة الإسلام بالاستعمار الغربى ، فهى علاقة مواجهة وقتال مسلح منذ اليوم الأول لنزول الاستعمار ببلاد المسلمين منذ أواخر القرن الثامن عشر وطوال القرن التاسع عشر وما تلاه من النصف الأول من القرن العشرين : ذلك لأنه قد ظهرت حركات الجهاد المسلح فى مختلف البلدان الإسلامية التى حل بها الاستعمار منذ منتصف القرن الثالث عشر الهجرى (أواخر القرن الثامن

عشر الميلادى كما سبقت الإشارة) بدءا من الاستعمار البريطانى فى الهند ، وصولا إلى الاغتصاب الصهيونى اليهودى لفلسطين .

ففى المراحل الأولى من التوغل الأوربى فى العالم الإسلامى قاوم المسلمون فى مواقع كثيرة الوضع الجديد بالقوة ورجعوا إلى عقيدة الجهاد فى سبيل تعبئة الجماهير وحشدها ، تبريرا وتسويغا للنضال ، ولتحديد العدو تحديدا دقيقا ، ولما كان الحكام الاستعماريون غير مسلمين ، فقد كانت عقيدة الجهاد ملائمة تماما لتحقيق هذه الأهداف [٤٧].

وفى مصر كان للجهاد تراث طويل منذ ثورتى القاهرة الأولى والثانية ضد الحملة الفرنسية ثم مواجهة الإنجليز بعد ذلك ، وبصفة خاصة إبان الاحتلال البريطانى سنة ١٨٨٢ ، ثم ثورة سنة ١٩١٢ ، تلك الثورة التى حركتها أساسا روح الجهاد الإسلامى ، ولكن نظرا لافتقاد الساحة المصرية آنذاك لقيادة إسلامية حازمة وقادرة على الإمساك بزمام الأمور ، فقد آلت قيادة الثورة إلى عناصر ممن ينتمون إلى جيل التغرب والعلمنة الذين تربوا فى أحضان حزب الأمة [٤٨].

وقد تمخضت ثورة ١٩١٩ كما هو معروف عن استقلال شكلى ، وعن دستور سنة ١٩٢٣ . ومنذ ذلك الحين الذى بدأ فيه العهد الليبرالى ، بدأت أيضا دعوة الجهاد فى الخفوت والانحسار لصالح منهج "المفاوضات" الذى سارت فيه الحكومات المتتالية خلال العهد الملكى ، طمعا منها فى تحقيق الاستقلال وإجلاء المستعمر الأجنبى ، وتدعمت سياسة المفاوضات بشعارات أخرى مثل شعار "الوحدة الوطنية" وضرورة القضاء على "الفتنة الطائفية" وتحقيق "المساواة بين المواطنين" .. إلخ .

وأما عن علاقة الإسلام بالاستعمار وصلتها بإشكالية الفكر الإسلامى

الحديث ، فيمكن القول بأنها تمثلت فى الحاجة إلى إعادة إحياء عقيدة الجهاد والتذكير بفضائل المجاهدين ، هذا من ناحية ، وفى الحاجة إلى إصدار فتاوى الجهاد والدعوة إليه ثم القيام بممارسته عمليا فى ميادين القتال من ناحية ثانية .

وقد لاحظ بيترز ، أن عقيدة الجهاد رغم أنها مازالت موضع نقاش حاد فى العالم الإسلامى ، إلا أن أهميتها السياسية العملية قد تضاءلت إلى حد كبير[٤٩]. ويفسر هذا التساؤل بردّه إلى الهجمات الأيديولوچية على الإسلام – من قبل الغرب – وهى هجمات كانت ناجمة عن الاستعمار ومصاحبة له . ويضيف إلى ذلك أيضا ؛ التحولات الاجتماعية والاقتصادية وتأثيرات الأفكار الغربية التى أدت إلى الفصل بين الدين والسياسة .

ويبدو للباحث أن قضية الإسلام والاستعمار فى العصر الحديث ، باعتبارها واحدة من قضايا إشكالية الفكر الإسلامى ؛ لم تكن مفهومة على الوجه الصحيح فى أغلب الأحوال ؛ نظريا وعمليا فى آن واحد . فلم يحدث مثلا أن أصحاب الفتاوى وإعلانات الجهاد الشرعية قد اجتهدوا فى تكييف فتاواهم طبقا لمقتضيات الواقع الذى كانوا يتعاملون معه . وبالرجوع إلى نصوص كثيرة من تلك الفتاوى الشرعية الداعية إلى الجهاد ، يهول الباحث حجم الهوة التى كانت تفصل واقعيا بين تلك النصوص ، وبين معطيات الواقع ، فالنصوص المعنية هنا تكاد تكون منقولة حرفيا من كتب الفقه القديمة وهى تبدأ عادة بالقول : "إذا وطأ الكفار جزءا من دار الإسلام وجب الجهاد على كل مسلم ومسلمة ... إلخ" .

وقديما كانت مثل تلك الفتوى تنتج أثرها ، أما حديثا فطالما رددها علماء ومفتون هم من أكثر الناس حرصا على مصلحة المسلمين وحزنا على ما آل إليه أمرهم ، ولكن لا يجيب ، فى معظم الحالات . فهذا الجانب من إشكالية الفكر الإسلامى قد ظل يعانى من جمود شديد وعدم قدرة على تطوير إستراتيجية

شاملة تضع مسألة الجهاد فى الإطار الأكبر للإشكالية ، وتأخذ مداها الزمنى على نحو منظم ومطرد .

خامسا : محاولات حل الإشكالية (فكريا وعمليا)

لم تتوقف المحاولات والجهود التى سعت لحل إشكالية الفكر الإسلامى منذ ظهور تلك الإشكالية وذلك على المستوى الفكرى ، والمستوى العملى فى آن واحد . ومع بداية العهد الليبرالى فى مصركانت قد تبلورت أهم هذه المحاولات على المستويين المذكورين ، وسوف نتناول الجهود الفكرية والعملية لتلك المحاولات على النحو التالى :

١ - الجهود الفكرية لحل الإشكالية

يمكن التمييز ، فى مجال الجهود الفكرية التى بذلت لحل الإشكالية بين ثلاثة تيارات أساسية كانت تسعى لتقديم حلول مناسبة – من وجهة نظرها – لجانب أو أكثر من جوانب إشكالية الفكر الإسلامى على النحو الذى عرفته مصر طوال القرن التاسع عشر حتى منتصف القرن العشرين . وقبل أن نعرض بإيجاز لجهود تلك التيارات ، فإنه تجدر الإشارة إلى أن ممثلى كل تيار قد يصنفون فى أكثر من تيار نظرا لتعدد اهتماماتهم وغزارة إنتاجهم الفكرى ، كما يلاحظ أيضا أننا سوف نولى اهتماما أكبر بالحقبة الليبرالية مع عدم إهمال الإشارة إلى الخلفيات التاريخية السابقة عليها كلما اقتضى الأمر ذلك . وفيما يلى عرض للتيارات الثلاثة وهى : تيار الفكر الدفاعى ، والتيار السلفى ، والتيار التجديدى الإسلامى :

١ - تيار الفكر الدفاعى

ناضل أنصار هذا التيار بصفة عامة ، عن الإسلام ، وكرسوا جهودهم لمهمة أساسية هى الدفاع عن الإسلام بإظهار حقائقه ورد الاتهامات التى كانت توجه إليه ، ودحض الشبهات التى كانت تثار حوله من قبل خصومه من المستشرقين والمبشرين ومن دوائر الاستعمار ودعاة التغريب .

ومن خلال أعمال وجهود هذا التيار نستطيع أن نميز بين فريقين رئيسيين (٥٠) قاما بمهمة الدفاع ؛ أما الفريق الأول فقد رأى رواده أن أفضل أسلوب للدفاع هو استخدام نتاج الفكر العربى - الذى يستخدم فى الهجوم بشكل أو بآخر - وخاصة فى مجال العلوم العصرية

وكان من أبرز ممثلى هذا الفريق الإمام محمد عبده والذين تأثروا به وتربوا فى مدرسته من أمثال الشيخ طنطاوى جوهرى ، والشيخ رضوان شافعى المتعافى(٥١) ، ومحمد فريد وجدى . ورغم تأثر هؤلاء بالإمام محمد عبده إلا أنهم قد توسعوا فى اللجوء إلى الأفكار والفلسفات الغربية ، وكان محمد فريد وجدى أكثر هؤلاء توسعا فى ذلك لدرجة جنحت به بعيدا - فى بعض الأحيان - عن بعض العقائد الإسلامية دون أن يدرى (٥٢) .

وعادة ماينظر إلى ممثلى هذا الفريق باعتبارهم معبرين عما يسمى "بالتيار التوفيقى" ويشار بصفة خاصة إلى الإمام محمد عبده والشيخ طنطاوى جوهرى . فنجد أن البعض يؤكد على "أن توفيقية محمد عبده حاولت الجمع بين الإسلام والغرب فى صيغة تصالحية واحدة" (٥٣) . ولكن مثل هذا التأكيد - فى رأى الباحث - قد جانبه الصواب ؛ إذ إن جهود الإمام محمد عبده ، ومن نهج نهجه فى الدفاع عن الإسلام ، لم تنطلق من محاولة التوفيق بالمعنى المشار إليه آنفا ، وإنما انطلقت ، فيما نرى ، من محاولة استيعاب منجزات الفكر الغربى

واستخدامها كأداة للدفاع والذود عن الإسلام ضمن سياق الظروف التى شهدتها مرحلتهم التى عاصروها ، وعلى ضوء خصائص وطبيعة الجهات التى وجهوا إليها خطابهم الفكرى الدفاعي .

وعلى سبيل المثال نجد أن الإمام محمد عبده يتناول ادعاءات المستشرقين رينان وهانوتو فيدحضها باقتدار ، وقد كانا يصفان الإسلام بأنه ضد العلم والمدنية فأثبت الإمام بكفاءة نادرة أن العكس هو الصحيح ، كما أثبت أن موقف الكنيسة المسيحية من العلم والمدنية كان موقفا متخلفا وفيه الكثير من الاضطهادات والهرطقات إلى آخر ماعرفته أوربا فى عصورها الوسطى(٥٤) .

أما الشيخ طنطاوى جوهرى فنجد أن أهم أعماله هو تفسيره للقرآن الكريم المعروف بـ"الجواهر" وقد حاول فيه أن يرد على المفتونين بالغرب وعلومه وعلى دعاة التغرب فى مصر ، فلجأ إلى علوم العصر ليفسر على ضوئها القرآن ، وقد أدى به هذا المنحى فى التفسير إلى الوقوع فى بعض الأخطاء نتيجة اعتماده على النظريات العلمية المتغيرة . ومع ذلك فإن جهوده لها أهميتها غير المنكورة وقد أدت وظيفتها فى حينها (٥٥) .

ويمكن القول أيضا أن الشيخ رضوان شافعى فى كتابه التوفيق العلمى بين الحضارة والإسلام أراد أن يقول : إن الحضارة الحقة والعلم الصحيح يوافقان الإسلام ، وأنه لم يقصد إبرام صلح بين حضارة الغرب وعقليته وبين الإسلام وأسسه ومبادئه الإلهية (٥٦) .

أما الفريق الثانى فقد رأى أن أفضل السبل للدفاع عن الإسلام هو اللجوء إلى الإسلام ذاته ، وإلى ما يمكن إعادة تقديمه واستخدامه من التراث الإسلامى وخاصة فى عصور ازدهار الحضارة الإسلامية ، ومن ثم فقد انصرف رواد هذا الفريق عن استخدام الفكر الغربى كأداة للدفاع عن الإسلام "ونظروا إليه

بمختلف صوره وأساليبه نظرة عدائية" (٥٧) .

ومن أبرز رموز هذا الفريق ؛ الشيخ مصطفى صبرى ، والشيخ محمد الخضر حسين ، والدكتور محمد أحمد الغمراوى . وقد كان للمنهج الذى اتبعوه أن ينشّط العودة إلى الأصول والتراث ، وأن يمهّد للقيام بجهود هدفها تخليص التراث مما شابه من أفكار بالية وممارسات خاصة ترجع إلى عصور الانحطاط والتأخر .

وعلى سبيل المثال ؛ كان الشيخ محمد الخضر حسين رئيسا لجمعية الهداية الإسلامية ، وصار شيخا للأزهر فيما بعد . وقد كتب كتابات عديدة يدافع بها عن الإسلام دفاعا مجيدا ، منها كتابه المعروف "نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم لعلى عبد الرازق" ومنها كتيب "العظمة" وهو يرد فيه على مقالة كتبها على عبد الرازق ونشرها فى جريدة السياسة بتاريخ ١٢ ربيع الأول ١٣٤٦ هـ بمناسبة المولد النبوى ، وقد فهم منها مايشير إلى الغمز فى شخصية الرسول صلى الله عليه وسلم ، فتولى الشيخ الخضر حسين الرد عليه وتفنيد ماذهب إليه عبدالرازق (٥٨) .

أما الدكتور الغمراوى فقد كان مدرسا بكلية الطب بالجامعة المصرية ، وكان أحد مؤسسى جمعية الشبان المسلمين . وقد كتب عدة كتب للدفاع عن الإسلام منها وأهمها كتاب "نقد علمى لكتاب الشعر الجاهلى لطه حسين" ووضع فى كتاب آخر له برنامجا مفصلا لكيفية تربية النشء الإسلامى تربية صالحة ، ومما قاله "إن خير طريق لإكساب الناشئ المسلم المقدرة على الدفاع عن الإسلام يتضمن الآتى : أولا ، قراءة حصة يسيرة من القرآن كل يوم . ثانيا ، دراسة السيرة النبوية ، ثالثا ، دراسة تاريخ الخلفاء الراشدين وخصوصا ما اتصل منه بالحروب والفتوح ..."(٥٩) .

وقد استمرت جهود هذا التيار ولم تتوقف ، وربما وجدت مايدعمها ويضمن لها الاستمرارية في بعض الجماعات الإسلامية مثل جماعة أنصار السنة المحمدية ، وجمعية الهداية الإسلامية وغيرهما من الجمعيات الكثيرة التى شهدتها مصر خلال العشرينيات والثلاثينيات وما بعدها .

٢ - التيار السلفي

يصعب تحديد هذا التيار بدقة نظرا للاستخدامات المتعددة والمختلفة لمفهوم "السلفية" لدى من يتناولون هذا الموضوع . وبدون الدخول في تفاصيل المعاني التي يشير إليها هذا المفهوم ، فإنه يمكن التمييز بين ثلاثة مستويات له على الأقل : الأول ، هو السلفية كمفهوم ، وغالبا ماتطلق ويراد بها الاتجاه الإسلامي بصفة عامة [٦٠] ، والثاني ، هو السلفية كحركة ومنهج إصلاحي ، وغالبا مايقصد بها الحركات التي نشطت خلال القرن الماضي مثل الحركة الوهابية والحركة السنوسية والحركة المهدية ، أما الثالث ، فهو السلفية كتيار فكري ، وهي تعني إعادة تقديم فكر السلف الصالح في فهمهم للإسلام وفي نمط حياتهم ، ودعوة الناس إلى التمسك بهذا وذاك [٦١] .

وقد بدأ هذا التيار ، بالمعنى السالف ذكره ، من خلال بعض الجمعيات والجماعات الإسلامية في مصر منذ بداية القرن العشرين ، وسوف نتعرض لأهم تلك الجمعيات بشيء من التفصيل بعد قليل .

ولما كان التيار السلفي مرتبطا بنمط تفكير وحياة "السلف الصالح" ، فقد أدت عملية إعادة طبع ونشر كتب السلف والتراث الإسلامي بصفة عامة ، إلى تدعيم نشاط هذا التيار ، وإلى التأثير بقوة على المناخ الثقافي والفكري في مصر وفي غيرها من بلدان العالم الإسلامي أيضا . فقد وجد الباحث أنه في الفترة الممتدة من سنة ١٩٠٠ إلى سنة ١٩٤٠ تمت إعادة طبع ونشر عدد كبير من كتب

السلف من مختلف العصور والبلدان وفى شتى المجالات مثل : التفسير والحديث والفقه وأصول الدين والتصوف والتاريخ والأدب . ومن الأمور ذات الدلالة الهامة أنه خلال تلك الفترة وخاصة من سنة ١٩٠٠ إلى سنة ١٩٢٥ أعيد طبع ونشر كتب ورسائل الإمام أحمد بن تيمية - وهو يعتبر المرجع الأساسى للتيار السلفى - وقد تمت عمليات إعادة الطبع غالبا من خلال مطبعة المنار والمطبعة السلفية ، وقام بتحقيق الكتب عدد من الشخصيات السلفية الأزهرية من أمثال الشيخ محمد حامد الفقى والشيخ محمد منير الدمشقى . وكذلك الحال بالنسبة لكتب ابن القيم وابن الجوزى وابن قدامة وأمثالهم من أعلام السلف . وفى عملية إعادة الطبع والنشر هذه ، احتلت الكتب التى تنتقد التصوف والصوفية مكانة هامة . وكان ذلك تجسيدا للخلافات التى كانت دائرة بين أنصار التيار السلفى ، وشيوخ الطرق الصوفية (٦٢) .

وقد كانت أهم معركة خاضها السلفيون خلال العهد الليبرالى هى المعركة حول قضية الخلافة على إثر إلغائها سنة ١٩٢٤ وخاصة على أثر صدور كتاب الشيخ على عبد الرازق عن الإسلام وأصول الحكم . وقد سبق أن أشرنا إلى تلك المعركة ودور العلماء السلفيين فيها من أمثال الشيخ الخضر حسين ، والشيخ محمد بخيت والشيخ محمد الطاهر بن عاشور(٦٣) .

٣ - التيار التجديدى الإصلاحى

ونقصد به فى هذا السياق تلك الجهود التى وجهت أساسا لإصلاح الفكر الإسلامى وتصحيح النظر إلى التراث ، وما يترتب على ذلك من ممارسات فى الحياة اليومية ، بهدف شحذ الفاعلية الإسلامية لتصبح قادرة على القيام بأعباء النهضة ورد التحدى الغربى .

ولايمثل التيار التجديدى الإصلاحى بهذا المعنى تيارا مستقلا عن التيارين

السابق ذكرهما ، وإنما هو فى الغالب عبارة عن خلاصة جهودهما الموجهة لتحقيق هدف الإصلاح بطريقة مباشرة أو غير مباشرة .

ويمكن القول أن خلاصة جهود هذا التيار قد انطلقت من أن كل محاولة لإعادة بناء حضارة الإسلام ونهضة المسلمين لابد أن تقوم على أساس "سيادة الفقه الخالص على الواقع السائد" (٦٤) . ولاشك أن هذا المنحى يفترض الرجوع إلى الإسلام فى منابعه الأصلية بعد تخليصها مما شابها من أفكار وممارسات خاطئة .

ومن أبرز أعلام هذا التيار الإمام محمد عبده ، الذى كان له الفضل الأكبر فى تنشيط الحركة الإصلاحية وتجديد الفكر الإسلامى . ثم تبعه عدد من تلاميذه وتلاميذ تلاميذه من أمثال السيد رشيد رضا ، والشيخ حسن البنا ، والشيخ محب الدين الخطيب .

ولاشك أن هذا التيار شأنه شأن سابقيه ، كانت له بعض الجوانب السلبية ولايتسع المجال هنا لنقد جهوده الإصلاحية . وإنما يمكن القول أنه كان يستشعر وجود الغرب ومايمثله من تحديات سياسية وفكرية وحضارية بصورة أكثر إلحاحا من التيار السلفى ، هذا من ناحية ، وبصورة أكثر إيجابية من تيار الفكر الدفاعى من ناحية أخرى . ويظهر هذا جليا فى محاولات الشيخ محمد عبده لإصلاح الأزهر ، وفى محاولات الشيخ المراغى من بعده لتحقيق الهدف نفسه . كما يظهر فى محاولات الشيخ رشيد رضا لرد كثير من منجزات الغرب إلى أصول إسلامية ، ثم محاولات حسن البنا التى هدفت إلى استيعاب كل تلك الجهود وتطويرها قدر المستطاع لجعلها أكثر قدرة على مواجهة تحديات الاستقلال والنهضة (٦٥) .

ب - الجهود العملية - الحركية لحل الإشكالية

لم تكن جهود حل الإشكالية مقتصرة على الجانب الفكرى فحسب ، بل شملت الجانب العملى والحركى أيضا . وقد أخذت محاولات الحل العملية والحركية صورة ظهور جمعيات وجماعات إسلامية على نحو متوال منذ بدايات القرن العشرين . ومما تجدر ملاحظته هنا أن الاتجاه التجديدى - العلمانى كان يعبر عن نفسه عمليا وحركيا من خلال تكوين "أحزاب" سياسية ، أما الاتجاه الإسلامى فقد كان - فيما عدا تجربة الحزب الوطنى لمصطفى كامل يتجه دوما ليعبر عن نفسه من خلال تكوين الجمعيات والجماعات الإسلامية . ولعل هذا يرجع إلى التحفظ الإسلامى من مفهوم "الحزبية" بالمعنى الغربى الذى يؤدى إلى تمزيق وحدة الأمة ، فى الوقت الذى يعتبر فيه مفهوم وحدة الأمة مفهوما مركزيا فى بنية الفكر السياسى الإسلامى ، وهذا مانلاحظه بوضوح لدى حسن البنا مؤسس جماعة الإخوان المسلمين ، فقد ظل طوال حياته يهاجم الحزبية والأحزاب ولا يراها تصلح لإصلاح أحوال المجتمع المصرى فى ظل الاحتلال والانحطاط (٦٦) .

وعلى أية حال فقد بدأت الجمعيات الإسلامية فى الظهور قبل الحرب العالمية الأولى مثل الجمعية الشرعية التى أسسها الشيخ محمود خطاب السبكى سنة ١٩١٢ ، وازداد عدد تلك الجمعيات بعد الحرب العالمية الأولى وخاصة خلال العشرينيات ، وكان من أهم الجمعيات التى ظهرت جماعة أنصار السنة المحمدية التى أسسها الشيخ محمد حامد الفقى سنة ١٩٢٢ . وجمعية الشبان المسلمين التى تأسست سنة ١٩٢٧ (٦٧) ، وجماعة الإخوان المسلمين سنة ١٩٢٨ . ونظرا لاتساع نشاط ومجالات عمل جماعة الإخوان المسلمين فلم ينشأ بعدها إلا عدد محدود من الجمعيات الإسلامية ذات النشاط المحدد فى قضية واحدة أو اهتمام

واحد مثل تحفيظ القرآن ، أو رعاية الأيتام .. إلخ .

وبالنظر إلى تلك الجمعيات - التى بلغ عددها حوالى مائة وخمسة وثلاثين جمعية فى العهد الليبرالى (٦٨) - فإنها من حيث أسباب قيامها ومجالات اهتمامها ، ومن حيث السلوكيات التى ألزمت بها أعضاءها كانت تسعى لكى تعبر التعبير العملى عن التمسك بالهوية الإسلامية فى أهم خصائصها العقيدية والسلوكية ، وذلك فى مواجهة موجات الدعاية لتقليد الغرب واقتفاء أثره فى كل شىء من قبل أنصار الاتجاه التجديدى (٦٩).

وغالبا ما كانت جهود الجمعيات الإسلامية تصب فى اتجاه إصلاح تدين الفرد المسلم دونما وجود تصور متكامل لإصلاح المجتمع ، وذلك حتى ظهرت جماعة الإخوان المسلمين التى حاولت أن تقدم رؤية متكاملة للإصلاح والنهضة تبدأ من الفرد وتتدرج عبر "الأسرة" فالمجتمع فالدولة كلها، هادفة إلى إقامة حياة إسلامية صحيحة .

وإذا كانت بعض الجمعيات الإسلامية التى ظهرت قبل جماعة الإخوان ، قد تمتعت بدرجة أو بأخرى من "التنظيم" والانتشار والنشاط الحركى فى المجتمع ؛ فإنها غالبا ما كانت تركز اهتمامها فى جانب واحد . وقد أدت سمة الجزئية فى الاهتمام إلى وقوع الفرقة والخلافات بينها ، مثلما كان الحال بين جمعية أنصار السنة والجمعية الشرعية وجمعية الهداية الإسلامية حيث جرت بينهم خلافات كثيرة أهمها ما كان متعلقا بأمور عقائدية مثل تفسير الاستواء فى قوله تعالى "الرحمن على العرش استوى" ومثل مسألة الأسماء والصفات ...إلخ .

أما جماعة الإخوان المسلمين ، فقد تمتعت بدرجة عالية من التنظيم ، وأحرزت انتشارا واسعا فى مختلف فئات وطبقات المجتمع المصرى ، بل إنها امتدت إلى خارجه أيضا فى معظم البلدان العربية والإسلامية .

وقد مارست الجماعة نشاطات متعددة شملت مختلف جوانب الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية [٧٠] . ويمكن القول أنها استطاعت أن تلعب دورا بارزا فى المناخ الثقافى والفكرى خلال العهد الليبرالى الملكى ، فقد امتلكت تنظيما قويا غطت فروعه معظم أنحاء البلاد ، كما امتلكت جهازا إعلاميا واسع الانتشار ، وقامت من خلاله ببث أفكارها وآرائها فى مختلف قضايا المجتمع . وعلى سبيل المثال فقد كان الجهاز الإعلامى المقروء الذى تمتلكه الجماعة يتضمن ثمانية من الصحف والمجلات الأسبوعية والشهرية [٧١] . وهى حسب أقدمية إصدار كل منها :

١ - جريدة الإخوان المسلمين الأسبوعية (١٥٣٢ - ١٩٣٣/١٣٥٧-١٩٣٨) .

٢ - مجلة النذير الأسبوعية (١٣٥٧ - ١٩٣٨/ ١٣٥٨ - ١٩٣٩) .

٣ - مجلة المنار الشهرية (١٣٥٨ - ١٩٣٩ / ١٣٥٩ - ١٩٤٠) .

٤ - مجلة التعاونى الأسبوعية (١٣٥٩ - ١٩٤٠ / ١٣٥٩ - ١٩٤٠) .

٥ - جريدة الإخوان المسلمين النصف شهرية (١٣٦١ - ١٩٤٢ / ١٣٦٥ - ١٩٤٦) ثم تحولت إلى أسبوعية بدءا من عددها رقم ١٥ بتاريخ ٣٠ ربيع ثانى ١٣٦٥ - ٢٠ إبريل ١٩٤٦ .

٦ - جريدة الإخوان المسلمين اليومية (١٣٦٥ - ١٩٤٦/ ١٣٦٨ - ١٩٤٨) .

٧ - مجلة الشهاب الشهرية (١٣٦٧ - ١٩٤٧ / ١٣٦٨ - ١٩٤٨) .

٨ - مجلة الكشكول الجديد (من عددها الصادر فى ١٩٤٨/١/١٢ إلى عددها الصادر فى ١٩٤٨/٣/١٦) .

هذا إلى جانب عدد كبير من الدعاة وخطباء المنابر الذين انتشروا فى معظم أنحاء البلاد أيضا ، وبلغ عدد أعضاء الجماعة فى أواخر الأربعينيات حوالى نصف مليون عضو منتظم وما يقرب من هذا العدد من المتعاطفين مع

الجماعة ومنهاجها الفكرى والسياسى . وقد كان حجم العضوية على هذا النحو حجما كبيرا بالنسبة لبقية التنظيمات الحزبية التى كانت موجودة فى ذلك الوقت وبالمقارنة أيضا بعضوية الجمعيات الإسلامية الأخرى ، مع ملاحظة أن عدد سكان مصر فى ذلك الحين لم يتجاوز ثمانية عشر مليون نسمة .

وقد أخضعت الجماعة هذا العدد الكبير من أعضائها المنتظمين لسلسلة متواصلة من عمليات التربية والتنشئة الفكرية والثقافية والسياسية (٧٢) ، على النحو الذى برزت معه الجماعة باعتبارها أكبر قوة اجتماعية/سياسية منظمة فى مصر فى أواخر العهد الليبرالى - الملكى .

وبالإضافة إلى دقة التنظيم وانتشاره واتساع حجم العضوية وفعالية الجهاز الإعلامى للجماعة فإن عنصر القيادة الممثل فى مؤسس الجماعة الشيخ حسن البنا ، قد كفل لها حيوية كبيرة على ساحة المجتمع ، وبصفة خاصة فى مواجهة الجماعات والقيادات الفكرية والسياسية الأخرى ، ونذكر هنا على سبيل المثال العلاقة بين الجماعة بقيادة البنا ، من ناحية ، وحزب الوفد صاحب الأغلبية الشعبية من ناحية أخرى ، فقد كانت تلك العلاقة مشوبة دائما بالتوتر والاضطراب الذى وصل فى كثير من الأحيان إلى حد الصدام بين أنصار الفريقين ، ولم يكن السبب فى ذلك هو التنافس والتنازع على الجماهير فقط ، وإنما يضاف إلى ذلك الاختلاف الجذرى بينهما من حيث التوجهات العامة لكل منهما إذ كان الوفد يمثل الأفكار الليبرالية وكان الإخوان يمثلون الفكر الإسلامى السياسى ، ومن ثم كان لابد أن يكون بينهما خلاف دائم على نحو ما شهدته السنوات التى أعقبت الحرب العالمية الثانية بصفة خاصة (٧٣).

وإذا كانت الجمعيات الإسلامية قد بدأت فى الظهور بصورة رسمية مع بداية القرن الحالى ، وإذا كانت جماعة الإخوان المسلمين قد استطاعت أن تحقق

نجاحا شعبيا كبيرا فى أقل من عشرين عاما - أى خلال العهد الليبرالى - فإن المجتمع المصرى ظل يشهد وجود تنظيمات إسلامية تقليدية قديمة ترجع فى نشأتها إلى القرن الثالث الهجرى ، وإن كانت قد شهدت أوج ازدهارها فى القرن السابع الهجرى (٧٤). هذه التنظيمات هى "الطرق الصوفية" بشيوخها وأتباعها ومريديها .

ولا يمكن بأى حال إغفال الحديث عن الطرق الصوفية ونحن بصدد تناول إشكالية الفكر الإسلامى وخريطة العمل والحركة الإسلامية فى العصر الحديث . فهذه التنظيمات الصوفية كانت ولا تزال تجتذب أعدادا كبيرة من مختلف فئات المجتمع سواء كانوا من الصفوة المثقفة أم من عامة الناس .

وقد ظل التصوف وطرقه فى حالة شبه مستقلة عن الدولة فى مصر من الناحية الرسمية على الأقل ، وذلك حتى سنة ١٩٠٣ ، ففى تلك السنة صدرت أول لائحة لتنظيم الطرق الصوفية فى مصر بأمر من الخديوى فى ٦ ربيع الأول سنة ١٣٢١ هـ ، ثم صدرت اللائحة الداخلية للطرق بعد أن تقررت فى المجلس الصوفى المنعقد يوم ١٧ صفر ١٣٢٣ - إبريل ١٩٠٥ . وفى أكتوبر سنة ١٩١٠ أدخلت بعض التعديلات على تلك اللائحة . وقد ظلت الطرق تمارس نشاطها فى حدود القواعد التى أقرتها اللائحتان المذكورتان آنفا ، طوال العهد الملكى وما بعده حتى سنة ١٩٧٦ ، عندما صدر القانون رقم ١٨ بشأن الطرق وإعادة تنظيمها (٧٥) .

وعلى أية حال فإنه يمكن القول بأن الطرق منذ إخضاعها لإشراف الدولة قد أصبحت قليلة النشاط والتأثير مقارنة بما كانت عليه قبل إخضاعها . وخلال العهد الليبرالى لم تظهر فاعلية الطرق إلا إبان معركة الخلافة بعد إلغائها من تركيا سنة ١٩٢٤ ، إذ سعى الملك فؤاد لنقل الخلافة إلى القاهرة وتنصيب نفسه

فى هذا المنصب الشاغر ، ودعا أتباعه ومناصروه من رجال الأزهر إلى عقد مؤتمر للخلافة تمهيدا لتحقيق رغبة الملك ، ولكن المؤتمر أخفق إخفاقا ذريعا لكثرة المعارضين[٧٦] . وكان من أهم فرق المعارضة بعض الطرق الصوفية وعلى رأسها طريقة الشيخ أبو العزايم الذى لم يعارض رغبة الملك فى تولى الخلافة فحسب ، بل دعا لنفسه لتولى هذا المنصب . وكان الشيخ أبو العزايم يكتب كثيرا فى صحف ذلك العهد ، ولم يتردد فى إعلان موقفه بصراحة وجرأة . ولا شك أنه رغم عدم تحقيق أمنيته فى أن يصبح خليفة المسلمين إلا أن موقفه وآراءه وجهود أنصاره كل ذلك قد أسهم فى تفويت الفرصة على الملك فؤاد وإحباط مساعيه .

ونجد بعض مظاهر التأثير والنشاط لمشيخة الطرق الصوفية فى الحقبة الليبرالية ، ومن ذلك على سبيل المثال الدور الذى كان يقوم به السيد محمد توفيق البكرى شيخ مشايخ الطرق ونقيب الأشراف [٧٧]. ويحكى الدكتور محمد حسين هيكل فى مذكراته أن السيد البكرى قام بدور وساطة حميدة بين حزبى الأحرار الدستوريين والوفد أثناء احتدام الخلافات بينهما [٧٨] .

ونظرا للطبيعة المسالمة التى يتسم بها المتصوفة ، فلم تكن لهم معارك كثيرة مع خصومهم ، وإن كان خصومهم ، وخاصة من الجماعات الإسلامية الأخرى أمثال جماعة أنصار السنة والجمعية الشرعية قد حاولوا مرارا وتكرارا جرهم إلى معارك فكرية وخلافات تتعلق بممارسات التدين ، وخاصة أن ممارسات الطرق الصوفية كانت مليئة بما يعتبره أنصار الجماعات الإسلامية من قبيل البدع والخروج على تعاليم الإسلام الصحيحة .

ويلفت النظر أنه رغم هدوء حركة الطرق الصوفية إلا أنها كانت تستحوذ على اهتمام قطاعات واسعة من الجماهير الشعبية وبسطاء الناس فى القرى والمدن . والحقيقة أن الجوانب الفكرية المختلفة لتلك الطرق وخاصة خلال العهد

الليبرالى فى حاجة إلى دراسة وافية تتقصى تفاصيل النشاطات التى قاموا بها وتحللها على ضوء خصائص وسمات وقضايا ذلك العهد ، وخاصة أن هذا الجانب من الحياة المصرية لم ينل أى اهتمام يذكر من الدارسين والمتخصصين الذين درسوا تاريخ مصر وأوضاع المجتمع على مدى النصف الأول من القرن الحالى [٧٩] .

الخاتمة

تشعبت إشكالية الفكر الإسلامى ، وتعددت الجهود والحركات التى نهضت لحلها على نحو ما رأينا فى العرض السابق بيانه ، ورغم ذلك فإن الإشكالية لم تصل أى من تلك الجهود أو الحركات إلى حلها أو تجاوزها . بل إننا لا نزال نرى فى الواقع الراهن معظم إن لم يكن كل قضايا الإشكالية مستمرة وإن اختلفت تفاصيلها وأشكالها بفعل التطورات السياسية والاجتماعية وبمرور الزمن . فاختلاف وجهات النظر واختلاف المواقف حول علاقة الدين بالعلم لا تزال قائمة . وكذلك نجد أن قضية العلاقة بين الدين والدولة لا تزال تشهد صراعا مستمرا بين مختلف الاتجاهات والجماعات الفكرية والسياسية ، ولا تزال قضايا المرأة والأخلاق والزى واللغة محتدمة . كما أن قضية الاستعمار وصراعه مع الإسلام وفقا لمفهوم الإسلاميين لا تزال قائمة . والخلاصة الأساسية التى نخلص إليها هى أن الاتجاه العام لتطور قضايا إشكالية الفكر الإسلامى يشير إلى أن المهمة الرئيسية التى يتعين القيام بها أو التى تطرح نفسها هى مهمة استيعاب قضايا الإشكالية كلها برؤية نقدية وأفق واسع ، ثم إعادة طرحها ضمن إطار نظرى متماسك .

وتشير جهود ومحاولات حل الإشكالية ومنطق تطور تلك الجهود ، إلى أن

القيام بمهمة الاستيعاب المشار إليها آنفا ليست بالمهمة اليسيرة وخاصة فى ظل نشاط جماعات الاتجاهات الأخرى ، وفى ظل استمرار عوامل الفرقة والخلافات الداخلية بين أنصار الاتجاه الإسلامى ذاته .

الهوامش

١ – انظر : الجابرى ، محمد عابد : نحن والتراث ، بيروت ، دار الفارابى ، ١٩٨٠ ، ص ٣٩ .

٢ – انظر : هاشم ، محمد : إشكالية المشروع الليبرالى ، (الفصل الرابع من هذا الكتاب) .

٣ – لمعرفة نماذج من الأمثلة المشار إليها انظر :

غانم ، إبراهيم البيومى : الفكر السياسى للإمام حسن البنا : دراسة للتفاعل بين الفكر والحركة فى الواقع السياسى المصرى ، رسالة ماجستير ، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، جامعة القاهرة ، ١٩٩٠ ، ص ص ٧٩ – ٨٢ .

٤ – أستخدم مصطلح "النهضة" للتعبير عن الأمل فى الخروج من حالة الانحطاط والتدهور التى آلت إليها الأمة الإسلامية فى العصور الأخيرة ، كما استخدمت مصطلحات أخرى مثل "التقدم" و"الترقى" و"التمدن" وكلها تشير إلى المعنى نفسه ، ولمعرفة مزيد من التفاصيل حول تلك المصطلحات وتطور استخدامها فى الفكر الإسلامى الحديث انظر :

جدعان ، فهمى : أسس التقدم عند مفكرى الإسلام ، بيروت ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ١٩٧٩ ، ص ص ١١ – ١٦ .

٥ – انظر : أرسلان ، شكيب : لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم ، القاهرة ، د. ت .

٦ – انظر حول هذه النقطة :

العقاد ، عباس محمود : الإسلام فى القرن العشرين : حاضره ومستقبله ، بيروت ، منشورات المكتبة العصرية ، ١٩٧٩، ص ٧٨ .

٧ – جدعان ، مرجع سبق ذكره ، ص١٠٢ .

٨ – المرجع السابق ، ص ص ١٠٣ – ١٠٤ .

٩ – انظر فى ذلك :

حسن ، سيد دسوقى : مقدمات فى البعث الحضارى القاهرة ، المكتب المصرى الحديث ، د . ت . ، ص ص ٥٠ – ٥٤ .

وقد أدلى الأستاذ محمد فريد عبد الخالق ، عضو مكتب الإرشاد بجماعة الإخوان سابقا بإجابة تتفق مع ذلك فى لقائه مع لجنة بحث المناخ الثقافى بالمركز القومى للبحوث الاجتماعية

والجنائية ، ويذهب المستشار محمد مأمون الهضيبى - فى نفس اللقاء - إلى أن الحملة الفرنسية "لم تقدم نموذجا جديدا للمصريين ، لأن أصحاب الحملة هم مستعمرون جاءوا ليمكنوا لأنفسهم ، ومن ثم فليس لديهم استعداد لأن يفيدونا بشيء ذى بال" .

١٠- نقلا عن : جدعان ، مرجع سبق ذكره ، ص ١١٠ .

١١- انظر فى ذلك :

بن نبى ، مالك : وجهة العالم الإسلامى ، ترجمة شاهين ، عبد الصبور ، القاهرة ، مكتبة دار العروبة ، الطبعة الأولى ١٩٥٩ .

غانم ، إبراهيم البيومى : الانحطاط وسبيل النهضة : دراسة في أفكار مالك بن نبى ، دراسة غير منشورة ، ١٩٨٥ .

١٢- صور عبد الرحمن الكواكبى الرؤية المختلفة التى تركز كل منها على جانب من الجوانب ، فى الحوارات التى سجلها فى كتابه المشهور : "أم القرى" ، وهو ضبط لمفاوضات ومقررات مؤتمر النهضة الإسلامية المنعقد فى مكة المكرمة سنة ١٣١٦ هـ انظر طبعة المطبعة العصرية بحلب ، وقائع الاجتماع الثانى ، د . ت ، ص ص ٢١-٤٦ .

١٣- انظر :

البشرى ، طارق : الصيغ التقليدية والصيغ الحديثة فى التعددية السياسية : حالة مصر (ورقة بحثية ، قدمت "لندوة التعددية السياسية فى الوطن العربى" نظمها منتدى الفكر العربى فى عمان بتاريخ ٢٦ - ١٩٨٩/٣/٢٩) ص ٥ .

١٤- انظر بعض التفاصيل حول ذلك :

مصطفى ، أحمد عبد الرحيم : حركة التجديد الإسلامى فى العالم العربى الحديث ، القاهرة ، معهد البحوث والدراسات العربية ، د . ت ، ص ص ٤٧-٤٨ .

١٥- انظر :

سابايارد ، نازك : الرحالون العرب وحضارة الغرب فى النهضة العربية الحديثة ، بيروت مؤسسة نوفل ، ١٩٧٩، ص ٣٩ حيث تشير على سبيل المثال إلى أن الطهطاوى وكذلك خير الدين التونسى رفضا كل المبادئ الغربية التى تناقض الإسلام صراحة ، ولم يقبلا الأسس الفلسفية التى تستند إليها حرية الثورة الفرنسية بالذات .

١٦- توجد كتابات كثيرة تناولت فكرة الجامعة الإسلامية انظر منها على سبيل المثال :

العظم ، رفيق : الجامعة الإسلامية وأوربا ، القاهرة ، سلسلة الثقافة الإسلامية ، د . ت ، ص ص ٢٨-٣١ .

١٧- انظر :

غانم ، مرجع سبق ذكره ، ص٤٩ وما بعدها .

١٨- حول عقيدة الجهاد فى العصر الحديث انظر بصفة عامة :

بيترز ، رودلف : الإسلام والاستعمار : عقيدة الجهاد فى التاريخ الحديث ، القاهرة ، دار شهدى للنشر ، بالتعاون مع المعهد الهولندى للآثار المصرية بالقاهرة ، د . ت .

١٩- بيترز ، المرجع السابق ، مواضع متفرقة من الكتاب ، حيث يرصد ظهور حركات الجهاد ضد الاستعمار فى معظم أرجاء العالم الإسلامى ، ومنها مصر منذ الحملة الفرنسية إلى قيام ثورة ١٩١٩ .

٢٠ - كتب الشيخ حسن البنا ، مقالا ضافيا تحت عنوان "الجهاد فى سبيل الله ومنزلته فى الإسلام" بمجلة : الفتح العدد ١٣٢ السنة الثالثة ، ١٣ شعبان ١٣٤٧ - ٢٤ يناير ١٩٢٩ ، أكد فيه على ضرورة الجهاد وأهمية القيام به فى مواجهة الاستعمار فى مختلف أرجاء العالم الإسلامى ، أما على مستوى جماعة الإخوان فقد أخذ يعدها إعدادا جهاديا ببث روح الجهاد فى أعضائها ، وتكوين نواة جهاز عسكرى مسلح عرف فيما بعد باسم "النظام الخاص" لمحاربة البريطانيين فى مصر ، والصهيونيين فى فلسطين .

٢١- انظر :

سابايارد ، مرجع سبق ذكره ، ص٣٩ وما بعدها .

٢٢- انظر :

الأفغانى ، جمال الدين : الأعمال الكاملة ، جمع وتحقيق د . محمد عمارة ، خاطرات الأفغانى : فى التربية والتعليم ، ص٢٧٨ .

٢٣- انظر تحليلا شاملا لجهود الأفغانى :

جدعان ، مرجع سبق ذكره ، ص ص ١٥٤-١٦٤ .

٢٤- انظر :

عبده ، محمد : الإسلام والرد على منتقديه ، نقلا عن فهمى جدعان : مرجع سبق ذكره ، ص٢٠٢ .

٢٥ - انظر :

عبده ، محمد : الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية ، بيروت ، دار الحداثة ، ط٣ ، ١٩٨٨ ، ص ص ١٢٦-١٤٤ .

٢٦ - بل إن بعض التشريعات والقرارات كانت تضاد تعاليم الإسلام مباشرة كالتصريح بحانات الخمر ولعب الميسر وكالسماح بممارسة البغاء رسميا ، وكانت هذه الأمور محل انتقاد وهجوم من قبل الإسلاميين انظر على سبيل المثال :

البنا ، حسن : أضرار المقامرة ومشروع ساحل الفيروز ، مجلة الفتح - ١٠٥ - ٣ - صفر ١٣٤٧ - ١٩ يونيه ١٩٢٨ .

البنا ، حسن : البغاء الرسمي ؛ مذكرة جمعية الإخوان المسلمين بالإسماعيلية ، مجلة الفتح - ٣٠٤ - ٧- ٢ ربيع الثانى ، ١٣٥١ - ٤ أغسطس ١٩٣٢ .

٢٧ - انظر :

جدعان ، مرجع سبق ذكره ، ص ٣٣٩ .

٢٨ - انظر :

عبد الرازق ، على : الإسلام وأصول الحكم ، القاهرة ، مطبعة مصر ، ط١ ، ١٩٢٥ ، ص١٠٣.

٢٩ - قدم الدكتور السنهورى كتابه كرسالة لنيل درجة الدكتوراه من جامعة السربون ، وكانت بالفرنسية وقد ترجمت أخيرا وصدرت فى كتاب بالعنوان المذكور عن الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة ١٩٨٩ بترجمة د . نادية عبد الرزاق السنهوى ، ومراجعة د . توفيق الشاوى .

٣٠ - انظر :

نص حكم هيئة كبار العلماء فى كتاب الإسلام وأصول الحكم ، القاهرة ، المطبعة السلفية ، غرة ربيع الأول سنة ١٣٤٢هـ ، ص ص ٢٩-٣٠ . وتجدر الإشارة إلى أن نص الحكم كان يطبع ويوزع مجانا على نفقة بعض المسلمين على حد ما جاء فى غلاف طبعة المطبعة السلفية المذكورة هنا .

٣١ - انظر :

غانم ، الفكر السياسى ... ، مرجع سبق ذكره ، ص٨٢ .

٣٢ - انظر :

المرجع السابق ، حيث اشتمل على تفنيدات كبار العلماء لكتاب الشيخ على ، فى حوالى أربعين صفحة متوسطة الحجم .

٣٣ - انظر :

المطيعى ، محمد بخيت : حقيقة الإسلام وأصول الحكم ، القاهرة ، مكتبة النصر المحمدية ١٣٤٤ ، مواضع متفرقة .

٣٤ - انظر :

بن عاشور ، محمد الطاهر : نقد علمى لكتاب الإسلام وأصول الحكم ، القاهرة ، المطبعة السلفية ، ١٣٤٤هـ ، ص٤ .

٣٥ - انظر :

جدعان ، مرجع سبق ذكره ، ص٣٤٣ .

٣٦ - انظر :

نص شهادة الأستاذ إبراهيم فرج ، فى اجتماع لجنة بحث المناخ الثقافى فى مصر ، المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية بالقاهرة .

٣٧ - كانت مجلة الفتح الإسلامية تصور ما يحدث فى تركيا وتحذر منه باستمرار ، وكانت تنبه إلى خطر دعاة تقليد الكماليين فى مصر ، انظر على سبيل المثال :

شاكر ، محمد : إما صبغة إسلامية ، وإما حكومة لادينية على مثال الجمهورية التركية ، مجلة الفتح العدد ٧٨ السنة الثانية ١٢ رجب ١٣٤٦ – ٥ يناير ١٩٢٨ ، ص ١ – ص ٤

٣٨ – انظر :

رضا ، رشيد : دعاية الإلحاد فى مصر ، مجلة الفتح العدد ٢٠ – السنة الأولى ٦ ذى الحجة ١٣٤٤ – ١٧ يونيه ١٩٢٦ ص٤ ، ص ٥ .

٣٩ – كتب عدد كبير من علماء الأزهر اقتراحاتهم وأفكارهم لإصلاح الأزهر والنهوض به ، وكانت أفكارهم متأثرة إلى حد كبير بالإيجابيات التى كانت تطرح فى انتقادات المهاجمين للأزهر ، انظر على سبيل المثال :

نعيم ، عبد الباقى سرور: الأزهر الجامعه المصرية ، مجلة الفتح – ٣٣٨ – ١– ٢٩ شعبان ١٣٤٥ – ١٩٢٧/٣/٣ .

الأودن ، محمد محمد : إصلاح الأزهر ، الطريقة الإيجابية للإصلاح ، المصدر السابق ٣٩ – ١ –٦ رمضان ١٣٤٥ .

العدوى ، محمد حسنين : الجامعة الأزهرية وإصلاحها ، مجلة الفتح – ١٥ – ١ – ١٦ ربيع الأول ١٣٤٥ .

٤٠ – انظر :

الباقورى ، أحمد حسن : بقايا ذكريات ، القاهرة ، مركز الأهرام للترجمة والنشر ، ١٤٠٨ – ١١٩٨٨ ، ص٣٤ .

٤١ – انظر :

حسين ، محمد محمد : الاتجاهات الوطنية فى الأدب المعاصر ، بيروت : مؤسسة الرسالة ط٧ ، ص٢ ، ص٣٨٤ .

٤٢ – انظر :

غانم ، الفكر السياسى ...، مرجع سبق ذكره ، ص٧٤ .

٤٣ – انظر : المرجع السابق ، ص٧٤ وانظر أيضا هذا المقال الساخر من دعاة التبرنط :

اختصار الطريق إلى التمدن (بدون توقيع) مجلة الفتح – ٧ –١ – ١٩ المحرم ١٣٢٥ – ٢٩ يولية ١٩٢٦ ص١ – ص٣ .

٤٤ – انظر :

تيمور ، أحمد : الطربوش ؛ بحث فى لفظه وتاريخه ، مجلة الفتح – ٥ – ١ – ٥ المحرم ١٤٣٢٦ .

٤٥ – انظر :

الدجوى ، يوسف : إلى حضرات العلماء ، نظرة في الموقف الحاضر ، مجلة الفتح – ٩ – ١

صفر ٥ ١٣٤ - ١٢ أغسطس ١٩٢٦ ص١ - ص٤ .

٤٦ - توجد بهذا الخصوص نماذج كثيرة من كتابات الإسلاميين تؤكد أنهم توسعوا في النقد حتى شمل جوانب متعددة من الحضارة الغربية ، وذلك انطلاقا من نقد تقليد المرأة المسلمة للغربية انظر على سبيل المثال :

الشيخ صبري ، مصطفى : قولي في المرأة ومقارنته بأقوال مقلدة الغرب (القاهرة : المطبعة السلفية ، ١٣٥٤هـ) ص١٧ - ص٢٢٢ ايضا ص٢٦ ، ص٢٧ .

٤٧ - انظر :

بيترز ، مرجع سبق ذكره ، ص ٨ ، وانظر عرضا مفصلا في هذا الكتاب لحركات الجهاد المسلحة ضد الاستعمار طوال مايقرب من قرن ونصف القرن ، من ص ص ٥٥ -١٣١

٤٨ - انظر :

غانم ، الفكر السياسي ...، مرجع سبق ذكره ، ص ١٨ بتصرف في الصياغة .

٤٩ - انظر :

بيترز ، مرجع سابق ، ص ٩ .

٥٠ - يقدم الدكتور محمد محمد حسين ، محمد ، عرضا مفصلا لآراء وأفكار الفريقين من خلال الشيخ طنطاوي جوهري ، كممثل للفريق الأول ، والشيخ مصطفى صبري ، كممثل للفريق الثاني انظر التفاصيل :

حسين ، محمد محمد ، الاتجاهات الوطنية ... ، مرجع سبق ذكره ، ٢/٣٣٤ - ٣٤٨ .

٥١ - كان الشيخ رضوان شافعي المتعافي من علماء مدرسة القضاء الشرعي ومن أساتذة دار العلوم أيضا ، ومن أهم أعماله كتاب "التوفيق العلمي..." الذي بين فيه مافي القرآن من النظريات العلمية الحديثة ، وناقش قضايا كثيرة مثل قضية الحريات والعدالة والمرأة والأخلاق . إلخ انظر:

المتعافي ، رضوان شافعي : التوفيق العلمي بين الحضارة والإسلام ، القاهرة ، المطبعة السلفية ، الطبعة الثانية ١٣٥٤ هـ ، ص ص ١٤-٤٦ .

٥٢ - أشار محمد محمد حسين ، إلى ذلك في كتابه الاتجاهات الوطنية ، مرجع سبق ذكره ، ويمكن الحصول على تحليل مفيد لأفكار وجدي وكذا أفكار الشيخ الخضر محمد محمد حسين - حيث يتناول وجدي كمثال على الفريق الذي يستخدم الفكر الغربي في الدفاع عن الإسلام ، والشيخ الخضر كمثال على الفريق الذي يستخدم الإسلام ذاته ويرفض استخدام الفكر الغربي انظر :

W. C. Smith : Islam in modern History (princton, 1959) .

٥٣ - انظر : الأنصاري ، محمد جابر : جابر ، تحولات الفكر والسياسة في الشرق العربي من ١٩٣٠ - ١٩٧٠ (الكويت) سلسلة عالم المعرفة ، ١٩٨١ م .

٥٤ – انظر بصفة عامة كتابه : الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية ، مرجع سبق ذكره .

٥٥ – انظر :

غانم ، إبراهيم البيومى : الفكر السياسى ... ، مرجع سبق ذكره ، ص٥٥ .

٥٦ – المرجع السابق .

٥٧ – لمزيد من التفاصيل انظر :

حسين ، محمد محمد :مرجع سبق ذكره ، ٢/٣٣٤ – ٣٤٣ .

٥٨ – انظر :

حسين ، محمد الخضر : العظمة ، القاهرة ، المطبعة السلفية ، د . ت ، ص١٣ ، ص١٧.

٥٩ – انظر :

الغمراوى ، محمد أحمد : الطريقة المثلى للمحافظة على كرامة الإسلام ، القاهرة ، المطبعة السلفية ١٣٥٧ هـ ، ص ص ١٦–١٨ .

٦٠ – انظر على سبيل المثال :

شرابى ، هشام : مقدمات لدراسة المجتمع العربى ، بيروت : الدار المتحدة للنشر ، ١٩٨٤ ، ص١٢٠ص١٢٧ .

٦١ – للباحث محاولة متواضعة لضبط المفاهيم والمصطلحات المستخدمة فى التعبير عن الحركات الإسلامية المعاصرة ، انظر :

غانم ، إبراهيم البيومى : الوضع الراهن للحركة الإسلامية ، قضايا فكرية وحركية (دراسة غير منشورة) ص ص٣–٢٤ .

٦٢ – توصل الباحث إلى الملاحظات المتعلقة بإعادة طبع ونشر كتب السلف ، من خلال استقرائه عناوين الكتب التى نشرت فى مصر فى الفترة من ١٩٠٠ إلى ١٩٤٠ كما سجلتها عايدة نصير ، فى الفهرس الذى أعدته متضمنا كل مانشر بالعربية فى مصر خلال تلك الفترة انظر :

نصير ، عايدة إبراهيم : فهرس الكتب العربية التى نشرت فى مصر بين عامى ١٩٠٠ – ١٩٢٥ ، القاهرة ، قسم النشر بالجامعة الأمريكية بالقاهرة ١٩٨٣ . بصفة خاصة الصفحات من ١٩ – ٣٠ وص ٣٢ ، ص ٦٢ ، ص ٨٨ ، ص ١١١ ، ص ص ١٢١ –١٢٦ .

٦٣ – راجع ماسبق فى الجزء الأول من هذه الدراسة .

٦٤ – انظر :

بن نبى ، مالك : وجهة العالم الإسلامى ، ترجمة عبدالصبور شاهين ، القاهرة ، مكتبة دار العروبة ، الطبعة الأولى ، ١٩٥٩ ، ص٦٥ .

٦٥ – انظر :

غانم ، إبراهيم البيومى : الفكر السياسى ... ، مرجع سبق ذكره ، ص ٥٨ وما بعدها .

٦٦ – انظر لمزيد من التفاصيل ، المرجع السابق ، ص ٢٦٦ ، ص٢٦٧ .

٦٧ – حول جمعية الشبان المسلمين وغيرها من الجمعيات انظر :

بيومى ، زكريا سليمان : الإخوان المسلمون والجماعات الإسلامية فى الحياة السياسية المصرية ١٩٢٨ – ١٩٤٨ ، القاهرة ، مكتبة وهبة ، الطبعة الأولى ، ١٣٩٩ – ١٩٧٩ ، ص ص ٢٣-٦٤ .

٦٨ – هذا العدد نورده طبقا لتقديرات هيوارث دنن ، وهو أول من قام بدراسة متخصصة فى هذا المجال فى مصر انظر :

J. Heywarth Dunne: Religious and political Trends in modern Egypt, Washington 1950 published by the Auther, p. 3.

٦٩ – انظر :

غانم ، إبراهيم البيومى : الفكر السياسى ... ، مرجع سبق ذكره ، ص ٥٨ .

٧٠ – لمزيد من التفاصيل انظر :

زكى ، محمد شوقى : الإخوان المسلمون والمجتمع المصرى ، القاهرة ، د . ت .

٧١ – لمزيد من التفاصيل والمعلومات حول الجهاز الإعلامى للاخوان انظر بصفة خاصة

شعير ، محمد فتحى : وسائل الإعلام المطبوعة فى دعوة الإخوان المسلمين ، جدة ، دار المجتمع للنشر والتوزيع الطبعة الأولى ١٤٠٥ – ١٩٨٥ .

٧٢ – لمزيد من التفاصيل حول هذا الموضوع انظر :

محمود ، على عبد الحميد : وسائل التربية عند الإخوان المسلمين دراسة تاريخية تحليلية ، المنصورة :دار الوفاء للطبع والنشر ، ١٤٠٩ – ١٩٨٩ .

٧٣ – انظر :

غانم ، إبراهيم البيومى : الفكر السياسى ... ، مرجع سبق ذكره ، ص ص ٣٥١-٣٥٤ , ص ص ٣٥٩-٣٦١ .

٧٤– انظر :

النجار ، عامر : الطرق الصوفية فى مصر ، نشأتها ونظمها وروادها ، القاهرة ، دار المعارف ، الطبعة الرابعة ، د . ت ، ص١٧٢ .

٧٥ – انظر : رضوان ، زينب :الطرق الصوفية فى مصر . المسح الاجتماعى الشامل للمجتمع المصرى ١٩٥٢ – ١٩٨٠ مجلد الأنشطة الدينية ، المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية ١٤٠٥ – ١٩٨٥ ص ص ٦٩-٧٠ .

٧٦ – لمزيد من التفاصيل حول قضية الخلافة وما أثارته من نزاعات ومناقشات فى مصر انظر :

البشرى ، طارق : المسلمون والأقباط ، مرجع سبق ذكره ، ص ص ٢٧٧-٣٠٧ .

٧٧ - انظر :

فهمى ، ماهر حسن : البكرى ، محمد توفيق : القاهرة ، دار الكتاب العربى (سلسلة أعلام العرب ٦٤) ، ١٩٦٧ ص ٢٤ ، ص٢٥ أيضا ص ص٣٢-٤١ .

٧٨ - انظر : -

هيكل ، محمد حسين : مذكرات فى السياسة المصرية ، ج٢ ، القاهرة ، د. ن ، ١٩٥٠ .

٧٩ - توجد بعض المحاولات الجزئية لدراسة مثل هذه الموضوعات انظر منها على سبيل المثال :

الشرقاوى ، محمود حسن : الحكومة الباطنية ، القاهرة : دار المعارف ، الطبعة الثانية ، ١٩٨٢.

فهمى ، ماهر حسن ، البكرى ، محمد توفيق ، مرجع سبق ذكره .

النجار ، عامر ، مرجع سبق ذكره .

مراجع الدراسة

غانم ، إبراهيم البيومى : الفكر السياسى للإمام حسن البنا ، دراسة للتفاعل بين الفكر والحركة فى الواقع السياسى المصرى (رسالة ماجستير غير منشورة ، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، جامعة القاهرة نوفمبر ١٩٩٠)

———— : الانحطاط وسبيل النهضة ، دراسة فى فكر مالك بن نبى (دراسة غير منشورة ، قدمت ضمن أعمال تمهيدى الماجستير . بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، جامعة القاهرة ، ١٩٨٥) .

———— : الوضع الراهن للحركة الإسلامية فى مصر ، قضايا فكرية وحركية (بحث غير منشور ، القاهرة ١٩٨٧) .

مصطفى ، أحمد عبد الرحيم : حركة التجديد الإسلامى فى العالم العربى الحديث (القاهرة : معهد البحوث والدراسات العربية ، ب ت) .

الباقورى ، أحمد حسن : بقايا ذكريات (القاهرة : مركز الأهرام للترجمة والنشر ١٤٠٨-١٩٨٨) .

الأفغانى ، جمال الدين : الأعمال الكاملة (جمع وتحقيق د . محمد عمارة) ، بيروت .

الشرقاوى ، حسن محمود : الحكومة الباطنية (القاهرة : دار المعارف ، الطبعة الثانية ١٩٨٢) .

المتعافى ، رضوان شافعى : التوفيق العلمى بين الحضارة والإسلام (القاهرة : المطبعة السلفية الطبعة الثانية ، ١٣٥٤هـ) .

العظم ، رفيق : الجامعة الإسلامية وأوربا (القاهرة : سلسلة الثقافة الاسلامية ب ت) .

بيترز ، رودلف : الإسلام والاستعمار ، عقيدة الجهاد فى التاريخ الحديث (القاهرة : دار شهدى للنشر ، بالتعاون مع المعهد الهولندى للآثار المصرية ب ت) .

البيومي ، زكريا سليمان ، الإخوان المسلمون والجماعات الإسلامية في الحياة السياسية المصرية : ١٩٢٨-١٩٤٨ (القاهرة : مكتبة وهبة ، ط١ ، ١٣٩٩-١٩٧٩) .

رضوان ، زينب : الطرق الصوفية في مصر (المسح الاجتماعي الشامل للمجتمع المصري ١٩٥٢-١٩٨٠ مجلد الأنشطة الدينية ، المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية ١٤٠٥-١٩٨٥) .

حسن ، سيد دسوقي : مقدمات في البعث الحضاري (القاهرة : المكتب المصري الحديث ، ب ت) .

أرسلان ، شكيب : لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم ، القاهرة .

طارق ، البشري : المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية ، بيروت ، دار الوحدة للطباعة والنشر ، ١٩٨٢) .

———— : الصيغ التقليدية والصيغ الحديثة في التعددية السياسية ، حالة مصر (بحث مقدم ، ندوة التعددية السياسية في الوطن العربي) عمان ٢٦-٢٢٩//٣/١٩٨٩ .

النجار ، عامر : الطرق الصوفية في مصر ، نشأتها ونظمها وروادها ، القاهرة ، دار المعارف ط٤ ، د. ت .

الدسوقي ، عاصم : مجتمع علماء الأزهر في مصر ١٨٨٩٥-١٩٦١ ، القاهرة ، دار الثقافة الجديدة د. ت .

نصير ، عايدة إبراهيم : فهرس الكتب العربية التي نشرت في مصر بين عامي ١٩٠٠-١٩٢٥ (القاهرة نشره قسم النشر بالجامعة الأمريكية بالقاهرة ، ١٩٨٣) .

———— : فهرس الكتب العربية التي نشرت في مصر بين عامي ١٩٢٦-١٩٤٠ ، القاهرة ، نشره قسم النشر بالجامعة الأمريكية بالقاهرة ١٩٨٠ .

العقاد ، عباس محمود : الإسلام في القرن العشرين ، حاضره ومستقبله ، بيروت ، منشورات المكتبة العصرية ١٩٧٩) .

الكواكبي ، عبد الرحمن : أم القرى ، حلب ، المطبعة العصرية ب ت .

السنهوري ، عبد الرزاق : الخلافة الإسلامية وتطورها لتصبح عصبة أمم إسلامية ، ترجمة نادية السنهوري ومراجعة توفيق الشاوي ، القاهرة : الهيئة العامة للكتاب ١٩٨٩ .

عبد الرازق ، علي : الإسلام وأصول الحكم ، القاهرة ، مطبعة مصر ، ١٩٢٥ .

جدعان ، فهمي : أسس التقدم عند مفكري الإسلام ، بيروت ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ١٩٧٩ .

بن نبي ، مالك : وجهة العالم الإسلامي ، ترجمة عبد الصبور شاهين ، القاهرة : مكتبة دار العروبة ، الطبعة الأولى ، ١٩٥٩ .

فهمي ، ماهر حسن : محمد توفيق البكري ، القاهرة ، دار الكاتب العربي ، سلسلة أعلام العرب رقم (٦٤) ، ١٩٦٧) .

صبري ، مصطفى : قولي في المرأة ومقارنته بأقوال مقلدة الغرب ، القاهرة ، المطبعة السلفية ١٣٥٤هـ .

الغمراوى ، محمد أحمد . الطريقة المثلى للمحافظة على كرامة الإسلام ، القاهرة ، المطبعة السلفية ١٣٥٧هـ .

الأنصارى ، محمد جابر : تحولات الفكر والسياسة فى الشرق العربى ١٩٣٠-١٩٧٠ ، الكويت ، سلسلة عالم المعرفة ،١٤٠١ - ١٩٨١ .

هيكل ، محمد حسين : مذكرات فى السياسة المصرية ، القاهرة ، ١٩٥٠ .

حسين ، محمد الخضر : العظمة ، القاهرة ، المطبعة السلفية ، د. ت .

المطيعى ، محمد بخيت : حقيقة الإسلام وأصول الحكم ، القاهرة : مكتبة النصر المحمدية ١٣٤٤هـ .

بن عاشور ، محمد الطاهر : نقد علمى لكتاب الإسلام وأصول الحكم ، القاهرة ، المطبعة السلفية ١٣٤٤هـ .

زكى ، محمد شوقى : الإخوان المسلمون والمجتمع المصرى ، القاهرة ، ب ت . ب ن .

شعير ، محمد فتحي : وسائل الإعلام المطبوعة فى دعوة الإخوان المسلمين ، جدة ، دار المجتمع للنشر ، ط١ ، ١٤٠٥-١٩٨٥ .

الجابرى ، محمد عابد : نحن والتراث ، بيروت ، دار الفارابى ، ١٩٨٠ .

عبده ، الإمام محمد : الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية (بيروت : دار الحداثة ط٣ ، ١٩٨٨) .

حسين ، محمد محمد : الاتجاهات الوطنية فى الأدب المعاصر ، بيروت ، مؤسسة الرسالة الطبعة السابقة ، د. ت .

هاشم ، محمد : إشكالية المشروع الليبرالى ، (الفصل الرابع من هذا الكتاب)

نازك سابايارد : الرحالون العرب وحضارة الغرب فى النهضة العربية الحديثة ، بيروت ، مؤسسة نوفل ١٩٧٩ .

شرابى ، هشام : مقدمات لدراسة المجتمع العربى ، بيروت ، الدار المتحدة للنشر ، ١٩٨٤ .

J. Heyworth Dunne: Religion and political trends in modern Egypt (washington 1950) .

نص حكم هيئة كبار العلماء فى كتاب الإسلام وأصول الحكم ، القاهرة ، المطبعة السلفية ١٣٤٤هـ .

تيمور ، أحمد ، الطريوش : بحث فى لفظه وتاريخه ، مجلة الفتح العدد ٥ السنة الأولى ٥ المحرم ١٣٢٦ .

البنا ، حسن : الجهاد فى سبيل الله ومنزلته فى الإسلام ، مجلة الفتح العدد ١٣٢ بالسنة الثالثة ١٣ شعبان ١٣٤٧ - ٢٤ يناير ١٩٢٩ .

البنا ، حسن : أضرار المقامرة ومشروع ساحل الفيروز ، مجلة الفتح العدد ١٠٥ ، السنة الثالثة ، صفر ١٣٤٧هـ - يونية ١٩٢٨م .

———— :البغاء الرسمى ، مذكرة جمعية الإخوان المسلمين بالإسماعيلية مجلة الفتح ، العدد ٣٠٤

السنة السابعة ٢ ربيع الثانى ١٣٥١ – ٤ أغسطس ١٩٣٢ .

رضا ، رشيد : دعاية الإلحاد فى مصر ، مجلة الفتح العدد ٢ السنة الثانية ٦ ذو الحجة ١٣٤٤– ١٧يونية ١٩٢٦ .

نعيم ، عبد الباقى سرور : الأزهر والجامعة المصرية ، مجلة الفتح العدد ٣٨ السنة الأولى ٢٩ شعبان ١٣٤٥– ٣ مارس ١٩٢٧ .

العدوى ، محمد حسنين : الجامعة الأزهرية وإصلاحها ، مجلة الفتح العدد ١٥ السنة الأولى ١٦ ربيع الأول ١٣٤٥ .

الأودن ، محمد محمد : إصلاح الأزهر ، الطريقة الإيجابية للإصلاح ، مجلة الفتح العدد ٣٩ السنة الأولى ٦ رمضان ١٣٤٥ .

شاكر ، محمد : إما صبغة إسلامية وإما حكومة لا دينية على مثال الجمهورية التركية ، مجلة الفتح العدد ٧٨ ، السنة الثانية ، ١٢ رجب ١٣٤٦ – ٥ يناير ١٩٢٨ .

الدجوى ، يوسف : إلى حضرات العلماء ، نظرة فى الموقف الحاضر ، مجلة الفتح ٩ السنة الأولى ، صفر ١٣٤٥ – ١٢ أغسطس ١٩٢٦ .

الفصل السادس

الجدل الثقافى فى مصر
بين السياسة الثقافية الرسمية والمشروعات الثقافية المضادة

(دراسة فى اتجاهات الصحافة خلال عام ١٩٨٨)

فؤاد السعيد

احتلت "المسألة الثقافية" بؤرة الجدل والنقاش على ساحة الرأى العام وبين المثقفين فى مصر خلال عام ١٩٨٨ بشكل غير مسبوق ، وربما شهد هذا العام تشكل هيكل هذا الجدل الثقافى وتحديد أطرافه أو جبهاته التى أعيد تشكلها بشكل جوهرى خلال هذا العام ، وكان أمرا طبيعيا أن يتلون ذلك "الصراع الثقافى" - بشكل أو بآخر - بالقضية المحورية للصراع الاجتماعى - الثقافى فى مصر منذ سنوات ، قضية الاختيار ما بين النمط الحديث والنمط الإسلامى التقليدى للحياة .

فقد صدر خلال هذا العام مشروع "السياسة الثقافية ١٩٨٨" ، والذى يمثل التصور الثقافى لوزير الثقافة ، السيد فاروق حسنى ، والقيادات الجديدة للعمل الثقافى فى مصر آنذاك ، وفى نفس الوقت صدر العمل الموسوعى "مذكراتى فى السياسة والثقافة" (١) للدكتور ثروت عكاشة "مايسترو" العمل الثقافى خلال سنوات طويلة من الفترة الناصرية والذى بلور فيه الملامح الأساسية "للسياسة

الثقافية" خلال تلك الفترة . وقد أثار صدور هذين العملين ردود أفعال ومناقشات واسعة حول "السياسة الثقافية" لمصر .

صدر هذان العملان فى خضم مناخ اجتماعى – ثقافى متوتر للغاية يشهد صراعا بين أصحاب المشروع الثقافى الحديث – بأشكاله المختلفة التى تمتد من الاتجاهات اليسارية حتى الاتجاهات الليبرالية مرورا بالسياسة الثقافية للدولة ذاتها– وبين أصحاب المشروع الثقافى الإسلامى التقليدى الذى يشكل منظومة القيم التى فتحت الطريق أمام الصعود الاقتصادى لشركات توظيف الأموال (الإسلامية) خلال هذه الفترة .

ويمكن أن ندلل على هذا التوتر الثقافى – الاجتماعى باستعراض أحداث لا حصر لها مثل الإصرار على تحديد أوائل الشهور الهجرية اعتمادا على الرؤية ، ولو فى بلد إسلامى آخر ، ورفض الاعتماد على الحسابات الفلكية ، وهو الأمر الذى وصل إلى حد حدوث تظاهرات واعتصامات بالمساجد والإفطار علنا يوم وقفة عيد الفطر باعتباره اليوم الأول للعيد (بناء على ثبوت رؤية الهلال بالعربية السعودية) ، وقضية حق الطالبات فى ارتداء النقاب ، والاعتراض على حق المسئولين فى منعهن من ارتدائه ، حتى إذا ما اقتضت المصلحة العامة ذلك ... إلخ .

وقد شهدت الأحداث تطورات متسارعة بدأت بتعرض كاتب علمانى لمحاولة اغتيال (مكرم محمد أحمد) ، ووصول العديد من خطابات التهديد للعديد من الفنانين والكتاب ، وأخبار عن اعتزال فنانات مصريات للغناء والتمثيل بعد لقاءات مع أحد كبار الدعاة الإسلاميين فى مصر (الشيخ محمد متولى الشعراوى) ، ثم إحراق الشباب الإسلامى لمحلات بيع أشرطة "الفيديو كاسيت" ونوادى عرضها ، ومنعهم إقامة حفل فنى بجامعة القاهرة بالقوة ، ثم منعهم لعرض مسرحى

بإحدى قرى الصعيد (كودية الإسلام) باستخدام "الجنازير" ، وهو الأمر الذى فجر مسألة الموقف من الموسيقى والغناء والفن عموما ، وهل هى حلال أم حرام ؟

وفى مواجهة ذلك جاءت "السياسة الثقافية" الجديدة لوزارة الثقافة باعتبارها "مبادرة على نطاق واسع وشامل ... مبادرة فى مواجهة التطرف تقوم على إحلال الخيال المادى مكان الخيال الغيبى" على حد تعبير وزير الثقافة ، وهو ما فجر حملة من الهجوم عليها ، بعد أن كانت الحملة مقصورة على انتقاد الوزير بدعوى أنه ليس أهلا لهذا المنصب من وجهة القائمين على الحملة .

ومن ناحية أخرى ، فسر البعض تلك الحملة بأنها كانت موجهة أصلا إلى رئيس الوزراء فى ذلك الوقت – الدكتور عاطف صدقى – الذى كان "ما يزال يقاوم – بدرجة أو بأخرى – صعود القوة المالية والاجتماعية والإعلامية لشركات توظيف الأموال (الإسلامية) ، ومن لف لفهم نحو الهيمنة على الاقتصاد المصرى . و (الذى) ما برح يعتقد بدور للقطاع العام فى التنمية ، ولا يساير إلى الحد الواجب والمطلوب رجال أعمال السمسرة ، فى رغبتهم ، فى التهام كل ما هو عام ، و(الذى) ضبط متلبسا بترشيح من يشاركه أفكاره واتجاهاته الخارجة عن الأصول المقررة "[٢] ، أى أن رئيس الوزراء قرر أن مواجهة تلك القوة الاجتماعية المضادة يجب أن تكون مواجهة ثقافية من خلال طرح "مشروع ثقافى" فعال ومخطط بشكل علمى ومدروس تتبناه الحكومة وأجهزتها الثقافية . وإذا صح هذا التفسير فإنه يعكس تطورا فى إدراك الحكومة المصرية لدور البعد الثقافى فى إدارة الصراع الاجتماعى والسياسى فى البلاد ، وانتقالا إلى مرحلة الفعل الإيجابى بعد سنوات ظلت فيها الحكومة تمارس دور "رد الفعل" من خلال أسلوب الحوار الفكرى والدينى المفتعل مع الشباب الإسلامى (داخل السجون وخارجها) وهو الحوار الذى كان يتولاه عادة رجال الدين القريبون من السلطة أو ذوو

المناصب الرسمية .

وسوف نركز فى هذا البحث على دراسة الجدل حول "السياسة الثقافية" الجديدة التى طرحها وزير الثقافة وعلى الجدل الخاص بالسمات الواجب توافرها فى القيادات الثقافية ، وقضية "الفن ومشروعنا الثقافى" ومسألة إعادة صياغة التحالفات الثقافية فى البلاد ، وذلك من خلال عمل مسح لما ورد فى الصحافة المصرية خلال عام ١٩٨٨ حول هذين الموضوعين ، وسوف ينصب اهتمامنا على استجلاء الموقف الرسمى للحكومة (ومؤيديه) ثم المواقف المعارضة على اختلاف توجهاتها الأيديولوجية سواء كانت ليبرالية أو يسارية أو إسلامية .

المفاهيم الأساسية

وسوف نستخدم فى هذا البحث ثلاثة مفاهيم أساسية هى :

١ - **السياسة الثقافية** : نسق من التوجهات المخططة التى تضعها الدولة (عادة) بحيث تقود إلى تحقيق أهداف ترتبط باحتياجات ثقافية مجتمعية عبر مشروعات وأنشطة محددة ، وترتكز هذه التوجهات على ركائز معينة تشكل الخصوصية الثقافية لذلك المجتمع ، كما تنطلق من منظور أيديولوجى محدد.

٢ - **المشروع الثقافى** : نسق من المعايير والقيم العامة التى تحكم وتشكل مجمل الحياة فى مجتمع ما ، وترتبط بمنظور أيديولوجى محدد .

٣ - **العمل الثقافى** : ذلك النشاط الثقافى الذى تقوم به أو ترعاه أجهزة الدولة وخاصة أجهزة وزارة الثقافة .

وعادة ما تستند "السياسة الثقافية" للدولة إلى "مشروع ثقافى" حتى ولو لم يكن واضحا متبلورا ، كما يرتبط مفهوم "السياسة الثقافية" بالدولة وأجهزتها

القادرة على صنع تلك السياسة وتنفيذها ، ويرتبط مفهوم "المشروع الثقافى" بالقوى السياسية والاجتماعية المضادة والمعارضة التى عادة ما تعجز عن ترجمة "مشروعها الثقافى" إلى "سياسة ثقافية مضادة" ذات بعد تنفيذى منتظم ، غير أن ذلك ليس بالأمر المستحيل ، بل هو ممكن – فى حدود معينة – وخاصة إذا ما لقى استجابة إيجابية من قطاعات جماهيرية كبيرة ، ونظن أن ذلك ينطبق على السياسة الثقافية الإسلامية المضادة في مصر ، والتى نعتقد بأنها قد تشكلت باعتبارها محصلة لمشروعات وأنشطة ثقافية جزئية قائمة بالفعل تراكمت لتحدث فعالية ملموسة على أرض الواقع .

سمات القيادة فى العمل الثقافى

كان هذا الجدل الثقافى فرصة لاستكشاف آراء الكتاب والمثقفين حول السمات الواجب توافرها فى قيادات العمل الثقافى فى بلدهم ، ففيما يتعلق بالسمات الخاصة بوزير الثقافة نفسه فقد تعرض قرار تعيينه لحملة مبكرة من النقد تركزت فى أنه قد تم دون الاستشارة بآراء كبار المثقفين الذين فوجئوا بالاسم ولم يكونوا قد سمعوا عنه من قبل . وتمنى بعضهم "أن يكون وزير الثقافة رجلا واسع الثقافة" [٣] بينما رأى البعض الآخر أن الوزير هو مجرد فنان تشكيلى شاب محدود الخبرة ومغترب عن ساحة الحياة الثقافية لما يزيد عن سبعة عشر عاما قضاها فى العمل الثقافى الخارجى فى أوربا ، وأنه لا يمثل وجه الثقافة المصرية ، ويفتقد التواصل معها ومع التطور الثقافى العربى بوجه عام ، كما أن قامته الثقافية لا تطاول من سبقوه فى هذا المنصب من كبار المثقفين ورجال الفكر والأدب . وتصاعدت الحملة لدرجة اتهام رئيس الوزراء بالتملص من مسئولية اختيار وزير ثقافته [٤] والمطالبة باستقالته لإدارته السيئة للأمور فيما يتعلق

باختياره لوزرائه [٥] .

وتعكس تلك الكتابات نوعا من عدم التمييز بين دور الإبداع الثقافى الذى يقوم به "المثقَّفون" (بفتح القاف) ودور إدارة العمل الثقافى الذى أصبح يقوم به متخصصون فى ذلك هم "المثقِّفون" (بكسر القاف) وهو ما أشار له وزير الثقافة نفسه قائلا : "جئت للعمل الوزارى "كمثقِّف" (بكسر القاف) "، وقد دافع بعض الكتاب عن هذا الفهم حيث يرون أن وزير الثقافة ليس بالضرورة الأكثر ثقافة ، بل هو "المايسترو" المنسق والمدير لكل أنشطة الثقافة والمسئول عن خلق مناخ يهيئ للمبدع عمله .

ومن ناحية أخرى فإن انتقاد الوزير باعتباره شابا (رغم اقترابه من الخمسين آنذاك) يعكس تلك النظرة التقليدية التى لا تزال تسيطر على حياتنا الاجتماعية بوجه عام ، والتى تعتبر تقدم العمر والوقارالتقليدى من السمات الضرورية للمكانة الاجتماعية لأى قيادة اجتماعية (وهو الأمر الذى تؤكده بحوث سابقة) .

من ناحية ثالثة فإن رفض بعض المثقفين للوزير بحجة أنه مجرد فنان تشكيلى يعكس استمرار سيادة تلك النظرة التقليدية للثقافة باعتبارها مرتبطة بالإبداع اللغوى والأدبى أساسا أكثر من أى مجال من مجالات الإبداع الثقافى الأخرى ، وهو ما يفسر ترحم العديد من المثقفين آنذاك على وزير الثقافة السابق (د. أحمد هيكل) المرتبط بالأدب أستاذا بالجامعة ومبدعا للشعر فى ذات الوقت .

أما فيما يتعلق بقضية السمات الواجب توافرها فى قيادات وكوادر العمل الثقافى (بالوزارة) فقد فجرها الوزير نفسه عندما أعلن أن تغيير منهج العمل الثقافى يستدعى تغيير الأشخاص القائمين على ذلك العمل ، وذلك عندما قام بتغييرات ملموسة فى المواقع القيادية ، وأتى بوجوه شابة مثقفة من خارج

الوزارة ، وأعلن عن أن الوزارة بصدد الإعلان عن أكبر مسابقة لاختيار الكوادر الثقافية التى ستتولى عملية التوجيه الثقافى ، وأن جميع المراكز القيادية فى الوزارة ستتم إعادة النظر فى شاغليها بحيث يتم إحلال الكفاءات الثقافية القادرة على العطاء بدلا من القيادات "الروتينية" التى لا تقدم أى إبداع فى مواقعها ، وهو ما يعد خطا أساسيا من خطوط "سياسته الثقافية" التى سنتناولها تفصيلا فيما بعد .

وقد كان أمرا طبيعيا أن تثير تلك التصريحات القلق والسخط بين موظفى الوزارة والبيروقراطية المتأصلة فيها ، حيث أكد ممثلوها أن هذه المسابقة تتنافى مع طول خبرتهم وإنجازاتهم الثقافية ، كما استنكروا تولى أشخاص من خارج الوزارة لرئاسة القطاعات الثقافية ، مما يسد الطريق أمامهم للترقى للدرجات العليا [٦] ، وتشير تلك الحملة المضادة إلى قوة البيروقراطية ، وهو ما يفسر تحوط الوزير وتأكيده على أن هذه المسابقة لن تتعرض لأى حقوق أو مكاسب وظيفية حصل عليها الذين سيتم إبعادهم عن مواقعهم .

ووصف فاروق عبد القادر التغييرات فى القيادات الثقافية بأنها تعبير عن "رغبة فى تأكيد التميز والاختلاف: وضع (الوزير) على رأس جهاز الثقافة الجماهيرية فنانا تشكيليا ، وعلى رأس مركز الأفلام التسجيلية فنانا مسرحيا وعلى رأس هيئة المسرح فنانا عرائسيا ... إلخ " [٧] . ويبدو أن ظاهرة حدوث تغييرات فى قيادات العمل الثقافى ليست جديدة ، فقد لوحظ تكرارها مع قدوم كل وزير جديد للثقافة فى مصر ، ولكن الجديد هذه المرة هو استعانة الوزير ، على نطاق أوسع ، بعناصر مثقفة من خارج الوزارة سواء على مستوى القيادات أم الكوادر العاملة ، بل إنه يصف نفسه بأنه يعمل فى الوزارة "كهاو وليس كموظف ، ومن ثم لابد (أن يقفز) فوق العقبات (ويبحث) عن حلول غير تقليدية

وسط جموع الشباب" .

السياسة الثقافية الجديدة

طرح وزير الثقافة مشروع "السياسة الثقافية ١٩٨٨" على بعض المثقفين وطلب إبداء الرأى فيه ثم شارك فى عدة لقاءات لمناقشته ، وتكمن أهمية تناول هذا المشروع فى كونه الوثيقة الرسمية الوحيدة المتاحة التى تعبر عن التوجهات العامة للسياسة الجديدة لوزارة الثقافة ، كما أن رصد وتحليل المناقشات الثرية التى تعرضت لها من قبل كبار مثقفينا هو البداية الصحيحة لأى محاولة جادة لتطوير أو تعديل هذه السياسة أو حتى استبدالها بأخرى أكثر مواكبة للتغيرات التى طرأت على الواقع المجتمعى فى مصر خلال العقد الأخير .

ولكن التناول الموضوعى يقتضى التأكيد على أمرين ؛ أولهما أن الوثيقة قد وضعت - فيما يبدو - بشكل متعجل لمواجهة متطلبات شكلية أو إجرائية مع بداية وزارة جديدة للثقافة وربما لم تحظ بالوقت الكافى للدراسة المتأنية . ويؤكد ذلك أن الإنجاز الفعلى للوزارة خلال السنوات التالية لصدور الوثيقة قد تجاوزها بدرجة كبيرة ، ويشير الرصد الأولى إلى حدوث طفرة كبيرة فى الفعالية والإنجاز الثقافى للوزارة خلال العقد الأخير - على المستوى الكمى على الأقل - وهى طفرة تعد الأولى من نوعها منذ مرحلة التأسيس التى صاحبت تولى ثروت عكاشة للوزارة خلال سنوات التحول الثورى فى الخمسينيات والستينيات .

وثانى هذه الأمور أن الدراسة الراهنة تقتصر على الوثيقة والمناقشات التى تناولتها خلال عام ١٩٨٨ دون أن تتجاوز ذلك إلى التطورات الذى حدثت فى السياسة والممارسة الثقافية أو التغيرات التى طرأت على مواقف واتجاهات الحركة الثقافية إزاءها خلال سنوات التسعينيات . وبالتالى فمن الخطأ وعدم

الموضوعية تعميم بعض المواقف والأحكام الواردة فى الدراسة الراهنة واتخاذها كأحكام مطلقة على السياسة والممارسة الثقافية فى مصر خلال العقد الأخير من القرن المنصرم ، وبالتالى ينبغى النظر لهذه الدراسة من منظور التوثيق التاريخى ، وكمرحلة أولى فى دراسة متراكمة أكثر شمولا لتقييم السياسة الثقافية الراهنة فى مصر المعاصرة .

وينقسم المشروع إلى أقسام ثلاثة هى : الرؤية والسياسات والمشروعات . وترتكز رؤية المشروع للثقافة فى مصر على عدة ركائز مبدئية هى الثراء الثقافى لمصر عبر الحضارات المختلفة التى تعاقبت عليها ، ودور مصر القيادى فى المنطقة العربية ، وديمقراطية الثقافة سواء على مستوى صانعى الثقافة أم على مستوى المتلقين ، كما ينطلق المشروع من تصور للدور الكبير الذى يمكن للثقافة أن تلعبه فى "إصلاح الاعوجاج الذى يصيب بعض فئات المجتمع ، وأن السياسة الثقافية لن تؤتى ثمارها ما لم نشارك جميعا - مثقفين وأجهزة ثقافية - فى تأكيد الانتماء للوطن ، دفع عجلة التنمية الاقتصادية ، محو الأمية ، تنظيم الأسرة ، تربية النشء ... إلخ" ، كما يركز المشروع على "الاهتمام بفئتى الشباب والأطفال كفئتين لهما الأولوية فى العمل الثقافى" .

أما السياسات فتتمثل أولا فى عدم التقيد "بالمسلمات التى تحكمت فى حياتنا الثقافية ، وتشجيع التجريب ، والحث على المغامرة والابتكار بدلا من التقيد بالقوالب القديمة" ، وثانيا اللامركزية سواء على مستوى العمل الثقافى ، وتقدم مثالا على ذلك فى مجال المسرح "بأن تبدأ بعض فرق الدولة عروضها خارج القاهرة ثم تعرض بعد ذلك فى العاصمة " ، أما اللامركزية على مستوى اتخاذ القرار فتتمثل فى "إشراك المثقفين فى عملية صنع القرار الثقافى ، (بدعوتهم) لتولى بعض المهام التنفيذية سواء عن طريق تقلد بعض المناصب

التنفيذية بالوزارة أم بالمشاركة فى اللجان الثقافية المتخصصة" ، وثالثة السياسات هى "إيجاد حلول جديدة لمشاكل التمويل" ويشير المشروع إلى "ردود فعل إيجابية سواء من رأس المال الوطنى أم بعض المؤسسات الأجنبية ، لتمويل بعض مشاريع وزارة الثقافة ، وفق خطة الوزارة وحسب شروطها ، والسياسة الرابعة هى "البحث عن الرموز الجديدة (يقصد المواهب الشابة) ، وتوفير الظروف اللازمة لازدهارها" ، والخامسة "تطوير المعاقل الثقافية" مثل دور السينما ومسارح الدولة وقصور الثقافة وقاعات الفن التشكيلى والمكتبات ... إلخ ، أما آخر تلك السياسات فهى "التفاعل مع ثقافات العالم" ، والتعريف ببعض الأنشطة الثقافية غير المعروفة محليا (وضرب أمثلة بموسيقى الأديرة والموسيقى الصوفية وموسيقى الصحراء ... إلخ) .

أما الجزء الثالث "المشاريع" فهو عبارة عن "مشروعات العمل الواقعية للوزارة فى المجالات المختلفة" ويرجع وزير الثقافة "فترات الانحدار فى الإبداع الثقافى (إلى) إفلاس التنظيم (والتحريك الثقافى) وليس إفلاس التنظير أو الإبداع ، فالإبداع مستمر وقائم وغنى" .

ووصف العديد من الكتاب ذلك المشروع ، خاصة فى القسمين الأول والثانى (الرؤية ، والسياسات) ، بالعمومية الشديدة والبعد عن مشكلات الواقع المتفجرة ، وبأنه طرح لمسلمات لا تضيف كثيرا أو قليلا وأنها مجرد "تحصيل حاصل" ، وأن المشروع يفترض للثقافة دورا مبالغا فيه فى حل المشكلات الاجتماعية والاقتصادية ، فيتساءل د. لويس عوض "هل من واجب الأجهزة الثقافية المشاركة فى دفع عجلة التنمية الاقتصادية وفى محو الأمية وتنظيم الأسرة وفى تربية النشء ، أليس هذا هو صميم اختصاص وزارة الاقتصاد ووزارة التعليم ووزارة الصحة ... إلخ ؟" [8] "ويرى فاروق عبد القادر أن "الأمر لا

يقف عند حد الخلط ، ولكنه هروب من الممكن إلى المطلق" ويصفه بأنه تصور مثالى ،"فالثقافة هى نتيجة مجمل الواقع السياسى - الاقتصادى - الاجتماعى ، لها خصوصيتها نعم ، لها قوانينها التى لا تعكس هذا الواقع على نحو آلى نعم ، ولكنها فى كل الأحوال صادرة عن هذا الواقع ترتبط به ارتباط الأثر بالمؤثر أو البنية الفوقية بالبنية التحتية" (٩) .

ويلاحظ أن المبالغة فى تصور الدور الذى يمكن أن تلعبه السياسة الثقافية للوزارة فى التطور الاقتصادى - الاجتماعى ليس بالأمر الجديد أيضا ، فقد سبق لوزارة الثقافة أن بدأت مشروعا لمحو الأمية فى مصر عام ١٩٨٣ تحت شعار "تذليل معوقات التنمية الثقافية والاقتصادية"، وهو المشروع الذى لم يكتب له الاستمرار بطبيعة الحال .

وتصدق نفس الملاحظة بالنسبة لعدم وضوح الحدود الفاصلة بين الثقافة من ناحية وبين التعليم والإعلام والبحث العلمى ... إلخ من ناحية أخرى ،إضافة إلى عدم إدراك خصوصية وخطورة "المسألة الثقافية" ، فى حد ذاتها ، لدرجة طرح مشروع فى عام ١٩٧٨ يقضى بإلغاء وزارة الثقافة ودمجها فى وزارة للتعليم والثقافة والبحث العلمى على أن تُضم السينما إلى وزارة الصناعة والمسرح إلى أكاديمية الفنون وأجهزة الثقافة الجماهيرية إلى الحكم المحلى وهيئة الآثار إلى وزارة السياحة ... إلخ .

ويرى أحمد عبد المعطى حجازى أن السياسة الثقافية التى تستهدف "استرداد المثقفين إلى ساحة العمل الثقافى وتخرجهم من العزلة واللامبالاة ، لن تتحقق بدون تنظيمات ديمقراطية ، تشركهم حقا فى القرار الثقافى" (١٠) ، ويشير فى هذا الصدد إلى افتقاد الأدباء لمثل تلك التنظيمات ، بعكس الفنانين (الذين خاضوا معركة ناجحة فى النقابات الفنية من أجل لائحة جديدة وممثلين جدد فى

تلك النقابات) .

ويشير د. لويس عوض إلى أن سياسة اللامركزية قد سبق تجريبها فى عهد د. ثروت عكاشة ، وأنه قد "ثبت بالتجربة أن هذا النظام كان نظاما هشا لا استقرار فيه ، إلا إذا كان المثقفون الضيوف مشمولين بحماية الوزير شخصيا ، (وأن) السلطة الحقيقية (كانت) دائما بأيدى رؤساء المؤسسات أو الهيئات الذين استطاعوا دائما أن يخربوا خطط الوزير وأن يحيلوا أحلامه إلى كوابيس وأن انهيار مؤسسات وزارة الثقافة (قد بدأ) بعد ١٩٧٠ حين تحولت إلى "سنجقيات مملوكية" ، تحت شعار فلسفة اللامركزية التى كان يغذيها الرئيس السادات فى هيكل الدولة كله" ويؤكد على أننا "إذا كنا لا نريد المركزية الخانقة فنحن أيضا لا نريد اللامركزية المرادفة للفوضى" [١١] .

ويشير فاروق عبد القادر إلى إغفال المشروع لبعض القضايا الهامة مثل "تقلص الدور (الثقافى) المصرى فى العالم العربى وموقف الثقافة الرسمية وأجهزتها من الصراع العربى الصهيونى (يقصد التطبيع الثقافى) ، وضرورة كف يد السلطة عن الحركة الحرة للفنانين ونقاباتهم وضرورة محاصرة ثقافة "الانفتاح" الساقطة السائدة ، والتوجه نحو الجماهير لإشباع احتياجاتهم الثقافية الحقيقية" [١٢] .

ويرى فهمى هويدى أن المشروع "لا (يعبر) بصدق عن وجدان هذه الأمة (لأنه) لا يذكر على الإطلاق أن الجماهير التى يعنيها هذا المشروع الثقافى ، جماهير مسلمة بالدرجة الأولى فى وعيها الحضارى ، وليس بالضرورة فى عقيدتها الإيمانية" . ويصف المشروع بأنه "يصلح لأى بلد ، وبالتالى ليس (فيه) شىء من خصوصية هذا البلد" [١٣] .

وحقيقة الأمر أنه إذا كان من الخصائص الجوهرية لأى "سياسة" وفى أى

مجال من المجالات أن تكون عناصرها الأساسية - وهى هنا الرؤية والسياسات والمشاريع - مترابطة متآزرة بحيث تكون المشروعات والأنشطة تجسيدا واقعيا للركائز التى ينطلق منها المشروع والسياسات التى قرر أن يتبناها ، فإن مشروع "السياسة الثقافية ١٩٨٨" يفتقد تلك السمة الجوهرية ، فعلى سبيل المثال نجد أن ركيزة الدور (الثقافى) المصرى فى المنطقة العربية لم تتم ترجمته عمليا فى السياسات والأنشطة .

كما يلاحظ أن مفهوم المشروع "للامركزية" لايعنى فى بعض الأحيان سوى "المركزية"، فاللامركزية فى مجال المسرح مثلا لاتعنى أن تبدأ الفرق - مركزية النشأة - عروضها بالأقاليم أولا ، ثم تعرض بعد ذلك فى القاهرة (كما ورد بالمشروع) بل تعنى أن تنشأ تلك الفرق أساسا بالقرى والمدن الصغيرة وتنمو وتعرض فى أقاليمها - وقد تعرض بالقاهرة - ويمكن تعميم تلك الملاحظة لمناقشة ديمقراطية صنع "السياسة الثقافية" ، فبالرغم من طرح المشروع على "بعض" المثقفين لمناقشته والحوار حوله في عدة ندوات - وهو مايحسب للوزير ووزارته- إلا أن البعض يرى أن "المشروع" قد وصل لنوعية خاصة من المثقفين - دون غيرها - حتى أن معظم من عرفوا بموعد تلك الندوات مصادفة لم يكن لديهم علم بالمشروع من قبل . وطرح السيد يسين - خلال المناقشات - أن "المشروع يتجاهل أننا فى مجتمع يقوم على تعدد الأحزاب (وأنه) ليس من حق الدولة أن تحتكر عملية التخطيط الثقافى" وطالب بفتح حوار قومى حول "السياسة الثقافية" لمصر تشارك فيه كافة الأحزاب والقوى السياسية واتحادات الكتاب والفنانين ... إلخ . ورأى البعض أن "المشروع" وتصريحات قادة العمل الثقافى بوزارة الثقافة توحى بأنهم كمن يبدأ من الصفر ، لا من واقع ثقافى قائم وجهود سابقة فى التخطيط والعمل الثقافى [١٤] .

والنظر إلى دور وزارة الثقافة باعتبارها مجرد محرك للإبداع الثقافى فى المجتمع وليس خالقا له ، كما طرح المشروع أهمية إعادة النظر فى مسألة قسمة الآثار مع البعثات الأجنبية ، وأكد على أن خبرة تلك البعثات فى مجال الآثار ليست مبررا للاستيلاء على التراث الثقافى والحضارى للشعوب .

ويكشف تحليل اتجاهات الصحافة خلال هذه الفترة عن وجود تباين واضح بين موقف كل من أصحاب المشروع الثقافى الإسلامى من ناحية وأصحاب مشروع الاستنارة والتحديث من ناحية أخرى ، وهو المشروع الذى عبر عنه مثقفو اليسار بشكل أساسى ، فبينما كان موقف أصحاب المشروع الأول من مشروع السياسة الثقافية الذى طرحته الوزارة هو التجاهل أو النقض - وليس النقد - فى أحسن الأحوال ، فإن أصحاب المشروع التنويرى الحديث كانوا أكثر إيجابية إزاءه ، إذ دخلوا معه فى حوار خلافى نقدى جاد ، فانتقدوا تأثره بطبيعة العمل الثقافى فى أوربا ، سواء من ناحية موضوعاته أو أشكاله ، ودعوته لنقل هذه الأنماط الثقافية إلى مصر . كما انتقدوا تركيزه على بعض الفنون ذات الطابع الفولكلورى مثل موسيقى الصحراء وموسيقى الأديرة والرقص الصوفى (فرقة التنورة على سبيل المثال) ، كما أعربوا عن قلقهم إزاء ما ورد فى مشروع الوزارة من اتجاه للاعتماد على تبرعات رجال الأعمال فى دعم بعض المشروعات الثقافية وإدارتها على أسس اقتصادية بحتة ، وذلك على الرغم من تأكيدات الوزير على أن مثل هذا التعاون الاستثمارى سوف يكون "مشروطا بخطة الدولة الثقافية وإشرافها الكامل" ، وتأكيدات المشروع نفسه على أن "الثقافة خدمة يجب توفيرها للمجتمع وليست سلعة تجارية تقاس بمقاييس السوق المصرفية".

وفى تطور آخر ، اتجه الحوار إلى تقييم السياسة الثقافية خلال المرحلة الناصرية ومقارنتها بالسياسة الثقافية الراهنة ، خاصة مع صدور كتاب

"مذكراتى فى السياسة والثقافة" للدكتور ثروت عكاشة الذى يوضح كيف وضعت ثورة يوليو أول أساس علمى مخطط ومدروس وليس عشوائيا للحركة الثقافية ، وأنشأت المعاهد العلمية الكبرى للفنون وكيف أن الثورة انتصرت لمفهوم "الكيف" فى الثقافة وليس مجرد الكم فقط . ويرى أحمد حمروش أن الجهد الذى نبت فى (وزارة الثقافة) عندما أنشئت فى منتصف الخمسينيات "هب (عليه) الإعصار مع قوانين الانفتاح فى السبعينيات فأطاح بأفضل ما فيها فى وقت كانت الوزارة (منفتحة) فعلا على الثقافة الإنسانية ، (بل إن) وزارة الثقافة (قد انغلقت) فى عهد يسمى بالانفتاح" [١٥] .

الفن .. ومشروعنا الثقافى

وفى نفس الوقت تصاعد الجدل الثقافى ليأخذ منحى آخر بعد أن منع الطلاب الإسلاميون إقامة حفل فنى للخريجين بجامعة القاهرة ، وأصروا على حذف الأغانى فيه وخاصة تلك التى تؤديها طالبات ، وطالبوا بالحق فى الاطلاع على كل مايقدم فى مثل تلك الحفلات باعتبارهم ممثلين للطلاب فى "اتحاد الطلاب" ولجانه الثقافية والفنية ، كما منع الشباب الإسلامى عرضا مسرحيا لإحدى فرق الثقافة الجماهيرية بقرية "كودية الإسلام" بأسيوط باستخدام "الجنازير" حيث يقولون أنه قد تم التدبير لأن يتزامن مع وقت إلقاء درسهم الدينى بالقرية .

وفى نفس الوقت أعلنت عدة فنانات عن اعتزالهن للغناء والتمثيل بعد لقاءات مع الداعية الإسلامى الراحل محمد متولى الشعراوى - الذى يحظى بشعبية جارفة - والذى تناول قضية الفن فى أحاديث بالصحافة عرف خلالها الفن فى الإسلام بأنه "تجويد الشيء ، والارتقاء به إلى صورة أحسن" ، ويرى أن الفن بالمعنى المتداول حاليا ليس فنا وأن الرقص بكافة أنواعه حرام ؛ لأنه يثير

الغرائز ، بينما يرى أن التمثيل بمعنى "تقديم صورة تهدى وتفيد المشاعر" هو حلال "فكل مايحل واقعا ، يحل تمثيلا" ، كما يرى أن الموسيقى حلال "إذا كانت لا تدغدغ الأعصاب ، ولاتخرج الجسم إلى رعشة تنافى وقاره "، ولكنه يرى أن "هؤلاء الذين يبحثون فى الغناء والرقص قوم فارغون من أنعم شىء فى الحياة .. ولو عرفوا لهم ربا وعاشوا معه بالفكر فقط ، لأغناهم عن فراغ يريدون أن يشغلوه" (١٦) . وأثار حضور الشيخ الشعراوى أحد العروض المسرحية الكبرى بالقاهرة لبسا شديدا لدى الشباب الإسلامى حول موقفه من قضية الفن وخاصة أنه هنأ أبطال العرض والمشاركين فيه .

وفى حوار بمجلة " المصور" يرى شباب إسلاميون مفوضون من قبل الجماعة الإسلامية بجامعة القاهرة بالتحدث فى أمر موقف الجماعة من قضية الفن .. يرون أن الفن هو "وسيلة إعلام وتقويم هدفه نشر الثقافة بين الجماهير ... وأنهم (ليسوا) ضد وجود الفن فى الجامعة .. (ولكنهم لايسمحون) بأية حفلات غنائية (إلا إذا كان الغناء) لايخرج عن إطار الشرع والأدب ... وأن الموسيقى إذا حركت الشهوة فإنها تدخل فى إطار المحظورات ... وأنهم لايستمعون إلى الموسيقى أو الغناء إطلاقا ... أما المرأة فلا ينبغى أن يخرج منها الغناء إطلاقا ، وفيما يتعلق بالسينما يحل مشاهدة بعض الأفلام مثل فيلم "عمر المختار" (إلا أنهم يضيفون أنهم كانوا يقومون) بإسراع الشريط عند أى مشهد نسائى" (١٧) .

ويرى المفكر الإسلامى فهمي هويدي أنه "لايوجد نص شرعى صريح .. فى تحريم أى من الغناء او الموسيقى على إطلاقهما" ، ثم يؤكد على أن الانشغال بمثل تلك الأمور يصبح لغوا منهيا عنه شرعا بل جرما فى حق الوطن وفى حق الله" فى الوقت الذى لانبالى فيه بالانتفاضة الفلسطينية والجفاف والمديونية .. والغلاء وقانون الطوارئ ، ويضيف أن "هذا الذى يجرى ليس كله من قبيل

المصادفة ، فهناك من يهمه تشتيت الجهد الإسلامى وتفريغه في صغائر الأمور .. وأن من بين الإسلاميين من يشارك فى عملية التشتيت" [١٨] .

وقد أدى صدور قرار رؤساء الجامعات بعدم السماح بإقامة الحفلات الفنية التى يقيمها الطلاب مع نهاية العام الدراسي بعدما حدث فى جامعة أسيوط من صدامات .. أدى إلى حالة من الاستياء بين العديد من الكتاب الذين وصفوا وزارة الإعلام والصحف الحزبية وبعض رؤساء الجامعات بالانتهازية ومساومة الإرهاب ومغازلته ، وانتقد د . يوسف إدريس "إغراق أجهزة الإعلام بما يسمى بالصفحات والبرامج الدينية التى تحرث الأرض وتعدها لتلقى آراء المرضى والمتعصبين" [١٩] ، بينما طالب أحمد بهاء الدين بإقامة تلك الحفلات "ولو فى حراسة الدبابات ... لأن مهمة الدولة ومن أسس سيادتها أن تحمى العرف المقبول ... (أما فرض) العرف بقوة الجنازير الحديدية .. فلا تقبله دولة تحترم نفسها ولا شعب يحترم نفسه" [٢٠] .

وفى هذا المناخ المتوتر صعد الفنان عادل إمام - الذى يحظى بشعبية كبيرة - الموقف عندما قرر ، متحديا الشباب الإسلامى ، عرض مسرحية "ميراث الريح" فى قرية "كودية الإسلام" بأسيوط ، والمسرحية تقوم على الصراع بين أصحاب الفكر المتحرر وأصحاب العقول المتحجرة ، بين مدرس يشرح نظرية النشوء والارتقاء ، فيقف المتزمتون ضده (لأن مايقوله كفر) . وتبدأ محاكمة يقدم كل طرف فيها حججه وبراهينه ، لينتصر العلم والفكر الحر فى النهاية بقوة المنطق والإقناع ، إلا أن تلك المسرحية الجادة لم تعرض - لسبب أو لآخر - وعرض بدلا منها مسرحية "كوميدية" حققت رواجا كبيرا بالقاهرة والإسكندرية وطاف بها عادل إمام أوربا وأمريكا هى مسرحية "الواد سيد الشغال" ، كما عرضها على مسرح أسيوط وليس فى قرية "كودية الإسلام" ، كما كان مقررا .

ودعا عادل إمام إلى استمرار لجنة تضامن الشعب المصرى التى كان قد كونها الفنانون لتقديم الدعم المادى للانتفاضة الفلسطينية كلجنة دائمة لمواجهة التطرف الفكرى والإرهاب ، كما طالب بفتوى من الأزهر حول موضوع الفن . ووصف وزير الثقافة مبادرة عادل إمام بأنها "عمل يستحق التشجيع ، وحدث يمكن أن يكون بداية ثورة ثقافية" ، وأكد على تقديم كل التسهيلات لتحويل مبادرته إلى فعل حقيقى .

وقد لقيت مبادرة عادل إمام تأييدا واضحا من كبار المفكرين والمثقفين والفنانين بشكل غير مسبوق ، ووصفت الصحافة المصرية وصوله مع خمسين فنانا إلى أسيوط ، وعرضه لمسرحيته هناك بأنها أضخم مظاهرة فنية تشهدها أسيوط لدرجة إطلاق اسمه على مسرح أسيوط الذى افتتح بعرضه المسرحى

إعادة صياغة التحالفات الثقافية

كانت تلك الأحداث المتصاعدة بمثابة نقطة فارقة فى مسار الجدل الثقافى حيث خفت حدة الحملة التى كان قد شنها الكتاب العلمانيون على وزير الثقافة (وسياسته الثقافية) لمواجهة المشروع الثقافى الإسلامى المضاد المطروح بقوة على الساحة على اعتبار أن "فاروق حسنى هو الآن قائد لفرقة الصدام فى المعركة الدائرة بين أنصار الثقافة وبين أعدائها من الإرهاب والتيار الدينى . . وأن هذا ليس التوقيت السليم للهجوم عليه" (٢١) . ووصف الكتاب الإسلاميون وزير الثقافة بالارتماء وراء اليسار الانتهازى – الذى سبق له مهاجمة الوزير – حيث تحولا إلى صديقين حميمين ، وأن أبواب التعبير الثقافى فتحت أمام كتاب ومثقفى وفنانى اليسار بينما أغلقت أمام الإسلاميين..

وتؤكد الكتابات ذات الطابع العلمانى خلال تلك الفترة على أن الموسيقى

والغناء حلال عند الكثيرين من أهل الفتوى ، وأنهما كانا موجودين طوال التاريخ الإسلامى ، ويشير أحمد بهاء الدين إلى أن إيران الإسلامية أعادت فرقة الموسيقى السمفونية .. وأن بنات "الكورال" يشتركن فى الأداء محجبات . ويصف د. فؤاد زكريا الهجوم على الحفل الموسيقى والعرض المسرحى بأنه "مجرد نموذج بسيط وإنذار مبكر لنوع الدولة التى يود هؤلاء الشبان إقامتها : دولة كئيبة ، متجهمة ، لا تعرف الضحك ولا الفرح ولا الإقبال على الحياة" ، ويحكى د . فرج فوده - الذى اغتاله متطرفون إسلاميون فيما بعد - قصة واقعية عن مديرة دار الحضانة الإسلامية التى كرمت طفلا فى طابور الصباح أمام زملائه لأنه وهو فى طريقه إلى المدرسة وضع قطنا فى أذنيه حتى لايستمع إلى الموسيقى فى سيارة والده ، ويصفها بأنها حين فعلت ذلك فقد كانت "تباهى الأطفال بوحش كاسر فى مقبل الأيام" دون أن تدرى .

وفى تصعيد جديد للموقف أدلى وزير الثقافة بتصريحات أثارت الرأى العام الإسلامى حيث أشار إلى أن مبادرته فى مواجهة التطرف تتمثل فى "إحلال الخيال المادى مكان الخيال الغيبى" .. ويرجع الوزير ميلاد الاتجاهات المتطرفة إلى غياب الثقافة لسنوات طويلة عن أداء دورها ، ويشير إلى أن "هناك مواقف رجعية وتجمعات تحاول التصدى لآلة الثقافة التى بدأت العمل فى كل مكان ... (وأنه) لم تكن صدفة أن تتزامن تلك الحالة الشديدة السلفية التى تظهر فى المجتمع الآن ضد الفن والثقافة وتحاول وصمها بأنها حرام مع ماتشهده البلاد من عمل ثقافى مكثف فى كل مكان .. فقد استفز هذا العمل أعداء المستقبل ... (وأن) هذا الهجوم هو جزء من معركة طرفاها : موقف مادى وموقف غيبى ، الهجوم يأتى من (الغيبية) ، والصمود يأتى من (المادية)" [٢٢] .

ونتيجة لهذه التصريحات تقدم نائبان للتحالف الإسلامى في مجلس

الشعب بطلبى استجواب لوزير الثقافة : أولهما حول "ارتكابه مخالفات تمس عقيدة الشعب المصرى وأخلاقه ودستوره"، أما الثانى فبسبب موافقته على عرض أفلام مخلة بالآداب العامة فى مهرجان القاهرة السينمائى رغم اعتراض الرقابة عليها ، كما أعلن النائبان أنهما سوف يسحبان الثقة من وزير الثقافة أمام مجلس الشعب ، وأكدا على أن العقيدة الإسلامية هى عقيدة يعد الإيمان بالغيب أساسا هاما فيها .

وأعلن د . محمد سيد طنطاوى مفتى الجمهورية أنه "يخالف وزير الثقافة فيما ذهب إليه لأن ديننا به الكثير من الغيبيات وأولها أن الله غيب والجنة غيب والنار غيب (وطالب) الأدباء والكتاب أن يلتزموا بالموضوعية فى كتاباتهم عن الإسلام ، وألا يمتدوا بهجومهم إلى الإسلام ذاته عندما يهاجمون الشباب المنتمى إلى الجماعات الإسلامية"[٢٣] . وانتقد بعض الكتاب الإسلاميين اهتمام الوزير بإضاءة المساجد بطريقة فنية وطالبوه – بدلا من ذلك – بإضاءة قصور الثقافة بنور الإيمان .

ولقد نص برنامج "التحالف الإسلامى" على أن البلاد فى حاجة إلى حركة إحياء ثقافى وتجديد فكرى ترد الأمة إلى أصولها الثقافية العربية الإسلامية"، كما نص على "تشجيع النشاط الثقافى والفنى فرديا كان أم جماعيا ، وإزالة جميع المعوقات الإدارية والقانونية التى تمنع انطلاق النشاط الثقافى فى مختلف المجالات ، وعلى الأخص فى مجال ترسيخ القيم الدينية ونشرها" ولكن عادل حسين رئيس تحرير جريدة الشعب (لسان حال حزب العمل والتحالف الإسلامى) يشير إلى أن كثيرا من الأوساط الإسلامية لم توافق على هذه الرؤية (التى يبدو أنها تعبر عن تصور "حزب العمل" أكثر مما تعبر عن تصور بعض الحركات الإسلامية الأكثر تشددا) . ويرى عادل حسين أن الفن " طاقة مبدعة قد توظف

للخير ، وقد توظف للشر ، وحسب الوظيفة والهدف يكون التحليل والتحريم " إلا أنه يرفض الفحش فى الفن كما نجده فى " أفلام العنف الأمريكية ومناظر الميوعة والخلاعة فيها والأفلام الغربية العنصرية .. وأخيرا أفلام الجنس .. التى تهربها الصهوينية العالمية (إلينا)" ولا يرى مانعا فى تدريس تراث طه حسين وتوفيق الحكيم بالمدارس ولكن بطريقة نقدية (باعتبارهم علمانيين) .

ويرى بعض الكتاب الإسلاميين أن الأقلام العلمانية قد صورت الجدل الثقافى – زيفا – على أنه معركة طرفها الأول يدعو للقيم الجميلة كالحضارة والتقدم ، رافعا لواء الثقافة ، أما الآخر فيدعو من خلال تحريم الفن وتحريم الثقافة إلى الجهل والتخلف ... وأن "الاعتراض على تمثيل مسرحية ذات مضمون مبتذل فى إحدى القرى لا يعنى القضاء على صرح الثقافة " ، ويصفون العمل الثقافى الراهن بأنه " سياسة إحياء أو استحياء للثقافة العلمانية ورموزها وشعاراتها فى مواجهة التيار الإسلامى الصاعد" .

ويتطور الطرح الإسلامى إلى نقد العلمانية أو "الدنيوية" حيث يصفها د . محمد يحيى بأنها "نزعة تحتكر لنفسها وصف الثقافة والفكر والحضارة ، أما من عاداها أو من يرفضها فهو عدو للثقافة وداعية اللافن وهادم الحضارة ، العلمانية لاتعترف بتعددية أو باختلاف معها ولاتتصور أن لغيرها وجودا ... فالإسلام (أيضا) له ثقافته"... وأن الإسلاميين إنما يريدون الفن وفق رؤيتهم ونظريتهم الحياتية وقيمهم" (٢٤) ، ويضيف د . محمد يحيى (أن) "الفن كظاهرة عامة ليس شيئا مطلقا أبديا ، بل هو ظاهرة اجتماعية تتعدد أشكالها وتتنوع ، ولهذا فمن غير المقبول أن تفرض علينا أشكال فنية أوربية ، ثم يقال لنا : هذه هى الفن فقط ، دون أن يكون لنا حرية البحث عن أشكال أخرى أو تطويع ملامح ومضامين هذه الأشكال لرؤيتنا أو تجاوزها" (٢٥) .

وينتقل الطرح الإسلامى إلى مستوى جديد حيث يرى د . أحمد عبد الرحمن أن اعتراض الإسلاميين على الفن الهابط والمبتذل هو تحد زائف لهم ، أما التحدى الحقيقى فهو "قبول النزول إلى الحلبة . . وإنتاج مسرح إسلامى متميز ورفيع ، وكذلك القصة الإسلامية والسينما الإسلامية . . كما قبلوا التحدى الفكرى والتحدى الاقتصادى وفازوا فيهما فوزا عظيما "ولكنه يرى أن الإسلاميين فى هذا المجال" مازالوا يقدمون رجلا ويؤخرون الأخرى" (٢٦) .

ويبدو أن محاولات فعلية قد تمت فى هذا المجال ، فقد قدم أعضاء من الجماعة الإسلامية مسرحية إسلامية بعنوان "عالم طاغية" للدكتور يوسف القرضاوى فازت بالمركز الأول على مستوى الجامعات" (٢٧) .

كما قدمت فرقة المنوفية التابعة للثقافة الجماهيرية عرضا مسرحيا "إسلاميا" تضمن مسرحيتين الأولى بعنوان " أيها المتحضرون سلاما" والثانية بعنوان "القدس فى عيون مصرية" . . تدور الأولى حول إدانة الاستخدام المدمر للعلم وتوظيفه فى صنع السلاح الذرى ، ويطرح فى النهاية أنه لا أمل إلا بالعودة إلى الله ، أما الثانية فتدور حول انتفاضة الحجارة وأثرها على العدو الصهيونى ، (استعان المخرج بممثل للقيام بدور الزوجة فى هذا العرض "الإسلامى") .

وقد رفع تقريران بخصوص هذا العرض إلى لجنة المتابعة بالثقافة الجماهيرية يحذران من خطورة هذه التجربة لأنها المرة الأولى التى تتعامل فيها الجماعات الإسلامية مع المسرح ليس من منظور الرفض التام له ولكن من منظور التفاعل معه" (٢٨) .

وعلى الرغم مما قد يعنيه هذا التطور من دلالة هامة ، فإن الأكثر أهمية هو حصول أحد هذه العروض بالمركز الأول على مستوى الجامعات ، فالأمر هنا يمتد إلى لجنة التحكيم التى منحت الجائزة لعمل يقوم على الخطابة والوعظ ، مما يعنى

التخلى عن المعايير النقدية المستقرة للحكم على الفن والإبداع عموما ، مهما كانت أخلاقية الفكرة أو الدعوة المطروحة .

ويلاحظ أن القطاع الأكبر من الحركة الإسلامية ومؤيدى مشروعها الثقافى فى مصر غير مهتم بالدخول في نقاش أو جدل مع ممثلى المشروع الثقافى الحديث - أيا كان صنفه - ولايرى جدوى من ذلك ، وهو مايفسر لنا أن كاتبا إسلاميا واحدا لم يطرح مشروع "السياسة الثقافية" للمناقشة ، بل إن أقلاما معدودة هى التى نزلت إلى حلبة النقاش عندما تصاعد ليتناول "مشروعنا الثقافي" بوجه عام ، بينما كان الشكل الأوضح للمشاركة هو منع الأنشطة الفنية باستخدام العنف .

وكما يعتبر فهمى هويدى - من منظور إسلامى - أن الإغراق فى الجدل حول موضوع الموقف من الفن هو نوع من اللغو المنهى عنه شرعا ، والانشغال عن قضايانا الاجتماعية الهامة ، ينظر رجاء النقاش إلى إثارة مثل هذه الأمور الثانوية باعتبارها واحدة من المشكلات "العجيبة" التى يحاول الشباب الإسلامى أن يفرضوها على الرأى العام بالقوة ، وأن لدينا قائمة طويلة من القضايا "الجادة" ذات الأولوية" (٢٩) .

والواقع أنه ينبغى التمييز هنا ما بين رفض الاستغراق فى مثل تلك القضايا - وهو مانتفق معه - وبين التغافل عن إدراك الدلالة الاجتماعية والثقافية والمعرفية الخطيرة الكامنة وراء إثارة أمثال تلك الموضوعات لتأخذ موقع الصدارة من أولويات تفكير الشباب الإسلامى . وتكمن الخطورة فى تهميش البعد الثقافى - بمعناه الاجتماعي والأنثروبولوچى - ودوره فى فهم حركة المجتمع ، وهو البعد الذى يمكننا من تفسير العديد من الظواهر الاجتماعية المستعصية إذا ما وضعناه فى اعتبارنا .

ونظن أن الموقف الناضج من أمثال تلك الظواهر الاجتماعية لايكون بنعتها بأنها ظواهر ومشكلات "عجيبة" ...، بل يكمن في محاولة فهمها من الداخل باعتبارها ظواهر اجتماعية – ثقافية فى المقام الأول . والملاحظ بوجه عام أن هذا المنظور الثقافى – الاجتماعى لم يحظ بالاهتمام الكافى بعد فى دراسة وتفسير ظاهرة "التشدد الإسلامى" والصراع الاجتماعى الدائر فى مجتمعنا حاليا مابين الصيغة الحديثة والصيغة الإسلامية التقليدية للحياة ، فى مقابل المنظورات التى تركز على الجوانب الاقتصادية والسياسية ، ونظن أنه منظور هام ومُجدٍ إذا ما تكامل مع تلك المنظورات خلال عملية التفسير "المركب" .

الهوامش

١ – المرجع المقصود هو : – عكاشة ، ثروت ، مذكراتى في السياسة والثقافة ، (الجزء الأول) ، دار الهلال ، القاهرة ، ١٩٨٩ – عكاشة ، نفس المرجع ، (الجزء الثاني) ، ١٩٩٠ .

٢ – الخولى ، لطفى ، جريدة الأهرام ، ١٩٨٨/٥/٢٨ .

٣ – محفوظ ، نجيب ، جريدة الوفد ، ١٩٨٨/١٠/١٩ .

٤ – جريدة أخبار اليوم ، ١٩٨٨/٤/٣٠ .

٥ – جريدة الوفد ، ١٩٨٨/٥/١٦ .

٦ – جريدة المساء ، ١٩٨٨/٨/١٨ .

٧ – عبد القادر ، فاروق ، جريدة الأهالى ، ١٩٨٨/٤/٢٠ .

٨ – عوض ، لويس ، جريدة الأهرام ، ١٩٨٨/٣/٢٦ .

٩ – عبد القادر ، فاروق ، جريدة الأهالى ، ١٩٨٨/٤/٢٠ .

١٠ – حجازى ، أحمد عبد المعطى ، جريدة الأهرام ، ١٩٨٨/٦/١ .

١١ – عوض ، لويس ، جريدة الأهرام ، ١٩٨٨/٣/٢٦ .

١٢ – عبد القادر ، فاروق ، جريدة الأهالى ، ١٩٨٨/٤/٢٠ .

١٣ - هويدى ، فهمى ، جريدة الوفد ، ١٩٨٨/٧/١٢ .

١٤ - جريدة الشعب ، ١٩٨٨/٦/١٤ .

١٥ - حمروش ، أحمد ، مجلة روزاليوسف ، ١٩٨٨/١/١١ .

١٦ - الشعراوى ، محمد متولى ، الأخبار . ١٩٨٨/٣/٦ .

١٧ - مجلة المصور ، ٦/٥/ ١٩٨٨ .

١٨ - هويدى ، فهمى ، جريدة الأهرام ، ١٩٨٨/٤/٢٦ .

١٩ - إدريس ، يوسف ، جريدة الأخبار ، ١٩٨٨/٦/١ .

٢٠ - بهاء الدين ، أحمد ، جريدة الأهرام ، ١٩٨٨/٣/١٦ .

٢١ - كامل ، سعد ، جريدة الأخبار ، ١٩٨٨/٥/٤ .

٢٢ - جريدة الأهرام ، ١٩٨٨/٥/١٩ .

٢٣ - جريدة النور ، ١٩٨٨/٧/٢٠ .

٢٤ - يحيى ، محمد ، جريدة الشعب ، ١٩٨٨/٥/٣١ .

٢٥ - يحيى ، محمد ، جريدة الشعب ، ١٩٨٨/٧/٦ .

٢٦ - عبد الرحمن ، أحمد ، جريدة الشعب ، ١٩٨٨/٧/٥ .

٢٧ - مجلة المصور ، ١٩٨٨/٥/٦ .

٢٨ - جريدة الشعب ، ١٩٨٨/٧/١٩ .

٢٩ - النقاش ، رجاء ، مجلة المصور ، ١٩٨٨/٤/٢٢ .

الفصل السابع

تأثير الانفتاح الاقتصادى على القيم الاجتماعية :

دراسة لمجموعة قصصية لجمال الغيطانى *

السيد يسين

تمثل المغامرة الإبداعية لجمال الغيطاني واحدة من أخصب المحاولات الأدبية التى قام بها عضو بارز من جيل الستينيات . وقد قام بها أديب جسور ، لم يقنع بتبنى الأشكال الأدبية التى ورثها عن أسلافه ، ولكنه بعد بداية تقليدية ، وإن كانت لفتت الأنظار منذ وقت مبكر إلى موهبته ، ونعنى مجموعته القصصية (أوراق شاب مات منذ ألف عام) ألقى بنفسه فى محيط التجريب ، الزاخر بالأخطار والتيارات العاصفة .

ولعل روايته (الزينى بركات) والتى هى حتى الآن واسطة العقد فى كل إنتاجه الأدبى هى بداية التجريب فى الشكل الروائى عند الغيطانى . فى هذه الرواية ، يبدو الغيطانى متملكا ناصية التاريخ الاجتماعى لمصر ، من خلال قراءة ذكية للحوليات المصرية العظيمة التى أبدعها مؤرخون عباقرة ، حفظوا لنا - بما سجلوه فى كتبهم - وقائع التاريخ السياسى المصرى . ولولا تواريخهم ماقدر أن

* نشرت هذه الدراسة فى : يسين ، السيد : التحليل الاجتماعى للأدب ، الطبعة الرابعة ، القاهرة : مدبولى ، ١٩٩٥. ورأت هيئة البحث إعادة نشرها كنموذج على قدرة الأدب على رصد القيم الثقافية والاجتماعية السائدة فى المجتمع بما يتكامل مع فصول الكتاب الأخرى .

نتعرف بهذه الدقة ، على مكونات المجتمع المصرى ، وعلى التفاعلات العميقة التى كانت تدور بين جنباته .

الرواية تحكى سيرة المحتسب الزينى بركات ، من خلال رصد عملية صعوده وهبوطه ، ولكنها فى الواقع تقدم تشريحا للمجتمع المصرى فى عهد الزينى بركات . وهى ليست رواية تاريخية ، بل إنها بحكم براعة الإسقاط فيها تصور النظام السلطوى بكل سماته ، ومايتضمنه من ارتفاع أعضاء النخبة فى السلم الاجتماعى ، أحيانا لأسباب ظاهرة معروفة ، وأحيانا أخرى لأسباب مجهولة للناس . ولكن الارتفاع من خلال الحراك الاجتماعى ، لكونه فى هذا المجتمع السلطوى ، لاتحكمه قواعد مقننة ومعروفة ومعلنة ، يمكن - وفى أية لحظة - أن يعقبه سقوط مدو ، قد يؤدى بالشخص إلى الاختفاء - ليس فقط من - المجال العام - بل الاختفاء من الحياة ذاتها - قد يتم من خلال محاكمة صورية عن تهم توجه إليه ، وبعدها يصدر الحكم بالسجن أو بالإعدام ، وقد يتم ذلك بغير أى محاكمة . تختفى - فى هذه النظم السلطوية - الشخصية العامة اللامعة فجأة ، ولاتترك وراءها أثرا ، وكأنها لم تكن ! بل ولايجرؤ أى شخص على السؤال عن مصيرها .

فى الزينى بركات نلمح بوادر التجريب فى الشكل ، ولكنه تجريب بغير إغراق ، لايبتعد فيها الشكل كثيرا عن المضمون ، إن صحت هذه التفرقة ، وإنما يحس القارئ أن الروائى المبدع قادر على أن ينسج نسيجا متماسكا ، يلتحم فيه الخطاب التاريخى بالخطاب الروائى التحاما عميقا . الزينى بركات فى تقديرى ، عمل روائى مكتمل ، ببنيته المحكمة ، وبشخصياته التاريخية التى أبدع الروائى فى تجسيد ملامحها ، وبسردها الثرى ، الذى كشف ببراعة عن المضمون الزاخر للحياة الاجتماعية فى العصر المملوكى ، وعن الأدوار المختلفة التى دار الصراع

الحاد والعنيف بين شاغليها ، وبإسقاطها الموفق على الحاضر

غير أن هذه الرواية ونجاحها الساحق ، ربما أغرت جمال الغيطانى بأن يبحر بعمق فى محيط التجريب الشكلى ، فبعد إنتاج من القصص القصيرة التى كتبت بالأسلوب التقليدى ، اندفع الغيطانى فى التجريب ، وحاول أن يؤصل طريقة فى الحكى تماثل طرق الكتابة العربية القديمة . ظهر ذلك فى (خطط الغيطانى ، غير أن الصورة البارزة لهذه الاتجاه ظهرت فى التجليات) حيث استعار الغيطانى لغة الصوفية ، بل إنه إمعانا فى التجريب ، تبنى طريقة تقسيم الكتب القديمة ، وحاول من خلالها معالجة الموضوعات التى اختارها .

لقد قفزنا بين مرحلة الزينى بركات والتجليات على مجموعة أعمال بارزة للغيطانى ، أهمها رائعته (الرفاعى) التى أرخ فيها لسيرة قائد الصاعقة المصرى فى حرب أكتوبر . والتى تحمل خبراته النادرة كمراسل حربى لجريدته ، والتى تجلت فى كتابه (المصريون والحرب) . ولكننا تعمدنا ذلك ، لأن غرضنا هو تعقب مسيرة الشكلية عند الغيطانى .

وفى تقديرنا أن الغيطانى وصل إلى آخر حدود التجريب الشكلى فى (التجليات) . لم ينجح الغيطانى فى (التجليات) لأن الشكل استغرقه كثيرا ، وكان ذلك على حساب المضمون . أعجبته لعبة محاكاة لغة الصوفية ، وركز تركيزا شديدا على اللغة ، ورغم اعترافنا بشاعريتها المفرطة ، ولكنها تصرف النظر عن تنمية المضمون بطريقة مقنعة . يشعر القارئ بالاغتراب حين يقرأ (التجليات).. ! قد تعجبه الأناقة الشكلية ، ولكنه سرعان مايمل هذه الطريقة فى السرد الرتيب ، بل - أكثر من ذلك - يحس بقدر كبير من الافتعال ، والروائى يحاول جاهدا أن يقنعه ، من خلال دعوته لتأصيل كتابة روائية عربية تعتمد على التراث . وفى رأينا أن الغيطانى بذلك يكون قد دار دورة كاملة فى مغامرته الشكلية ، من الزينى

بركات إلى التجليات .

أصدر الغيطانى مؤخرا فى روايات الهلال مجموعة بعنوان (رسالةالبصائر فى المصائر) هل هى رواية أم مجموعة قصص ؟ إن نظرنا لموضوعها الواحد : التغيرات الاجتماعية والثقافية والسلوكية فى عصر الثروة النفطية وزمن الانفتاح الاقتصادى ، لقلنا إنها رواية ، وما الوحدات التى تكونها سوى تنويعات على لحن واحد . ولو اعتبرنا تنوع الشخصيات والبيئات والأنماط فى كل قصة ، لقلنا أنها مجموعة قصص .

وأيا ما كان الأمر ، فإن هذه المجموعة تمثل فى نظرنا ، نقطة التوازن الدقيقة فى إنتاج الغيطانى بين الشكل والمضمون . هناك مما لاشك فيه رنة تراثية تتبدى أساسا فى عنوان المجموعة وبعض عناوين الوحدات المكونة لها ، غير أن صدق المضمون ، والقدرة الفذه للروائى على النفاذ إلى قاع المجتمع المصرى العربى ، من خلال قلم قادر على الترشيح والكشف يجعل الشكل يتوازى ، وتصل الرسالة العميقة إلى القارئ بيسر وسلاسة ، وهو الأمر الذى افتقدناه فى التجليات .

تثير مجموعة (رسالة البصائر فى المصائر) مشكلات شتى ، يعنى بها أشد العناية علم اجتماع الأدب . ولعل السؤال الرئيسى الذى تثيره المجموعة : ماهو موقف الروائى من مجتمعه ؟ إن أى مجتمع إنسانى كما نعرف – ليس وحدة ساكنة ، بل عادة مايموج بالتيارات الفكرية المتصارعة ، وبالتحولات الاقتصادية والاجتماعية العميقة ، وبالتغيرات السياسية التى قد تتراوح بين سكونية الإصلاح والعنف الشديد للثورة .

من هنا يصبح التساؤل عن موقف الروائى من مجتمعه ، تساؤلا رئيسيا ، من شأن الإجابة عليه تحديد وضع الروائى فى المجال الثقافى السائد ، وهى التى

تحدد (القيمة الأدبية) لإنتاجه المتنوع

يختلف موقف الروائى من مجتمعه اختلافا كبيرا بحسب الطبقة الاجتماعية التى يتوحد بها ، ويدافع عن مصالحها ، وبحسب اللحظة التاريخية التى ينتج فيها ، وأهم من ذلك كله وفق (رؤية العالم) التى يصدر عنها . إن مفهوم (رؤية العالم) الذى احتفل به عالم الاجتماع الفرنسى لوسيان جولدمان احتفالا شديدا ، واعتمد عليه فى تحليل طائفة متنوعة من الأدباء تحليلا سوسيولوجيا ، نعتبره مفهوما محوريا فى التحليل السوسيولوجى للأدب . ومفهوم العالم يعنى ببساطة رؤية الإنسان للكون والطبيعة والمجتمع . والفرض هنا أن الروائى المبدع ، عادة مايصدر عن رؤية متماسكة للعالم تنعكس بصورة مباشرة أو غير مباشرة على جماع إنتاجه الأدبى . ويظهر هنا التأثير فى اختيار موضوعاته ، وفى تجسيد النماذج الإنسانية التى يدور الصراع بينها ، بل فى الحوارات التى تدور بين الأبطال ، وفى النهاية - وقد يكون منذ البداية - فى الاتجاه الذى يتبناه إزاء ظواهر التعبير الاجتماعى التى تسود فى المجتمع ، والتى عادة مايلحقها التغير سلبا أو إيجابا ، بحكم التغيرات السياسية والاقتصادية

وتتنوع مناهج الروائيين فى معالجة موضوع التغير الاجتماعى . قد يقنع بعضهم بمجرد رصد ظواهر التغيير الاجتماعى ، كما تتبدى فى تغير القيم وانعكاس ذلك على ضروب السلوك المختلفة فى المجتمع . والروائى هنا يقدم صورة بارزة لتضاريس التغيرات الاجتماعية ، فى إطار أدبى مما يسمح للمجتمع أن يعى بصورة أكثر نفاذا وعمقا من كثير من الدراسات العلمية بماذا حدث فى المجتمع ، وكيف حدث . مثل هذا النمط من الإنتاج الأدبى يسهم فى رفع الوعى العام بأهمية التغيرات التى تحدث ، وقد يومئ بصورة مباشرة أو غير مباشرة ،

إلى سلبيات عمليات التغير الاجتماعى .

وإذا كان الروائى صاحب رؤية متماسكة للعالم ، قد لايقنع بمجرد الرصد أو التشخيص ، ولكنه يرقى إلى مستوى الناقد الاجتماعى فيتناول الواقع تناولا نقديا ، مبشرا بقيم إيجابية أكثر قدرة على توجيه الأمور فى المجتمع من القيم السلبية السائدة .

أكتب هذا وفى ذهنى نجيب محفوظ ، باعتباره عبقريا ، يتبنى رؤية متماسكة للعالم ، انعكست على مجمل إنتاجه ، مما جعله يصدر عن اتجاه نقدى إزاء الواقع الاجتماعى ، فى مراحل تطوره المختلفة .

إن رواياته عن المجتمع المصرى فى الفترة بين ثورة ١٩١٩ ، وثورة يوليو ١٩٥٢ ، تعبر بوضوح عن قدرة الروائى الموهوب على رصد وتسجيل وتشريح مختلف ظواهر التغير الاجتماعى فى مصر ، مع تركيز واضح على أزمة الطبقة الوسطى المصرية فى أواخر الثلاثينيات .

إن روايات نجيب محفوظ عن هذه الحقبة ، هى التى - بما زخرت به من أوصاف اجتماعية حية ونماذج إنسانية لايمكن أن تغيب عن الذاكرة - تسمح لنا بأن نفهم ، بالإضافة إلى التحليلات العلمية عن المجتمع القديم ، لماذا قامت ثورة يوليو ١٩٥٢ . لقد قامت الثورة - من وجهة النظر الاجتماعية لكى تفتح الأبواب الموصدة أمام طبقة (الأفندية) الذين حصلوا على التعليم الجامعى من خلال كفاح شاق ، غير أن طبقة (الباشوات والبكوات) كانت تقف أمام طموحاتهم السياسية والاقتصادية والاجتماعية سدا منيعا ، لقد كان الباشوات والبكوات هم أنفسهم كبار الملاك ، فى الريف والمدينة ، استأثروا بمجمل مصادر الثروة المصرية ، ورفضوا - بغباء سياسى - كل محاولات إصلاح خلل الهيكل الاقتصادى ، ونمط توزيع الدخول ، ومن هنا كان لابد لثورة أن تقوم . وقد قام طليعة الطبقة

الوسطى من المثقفين والمبدعين بتمهيد الأرض حتى تقوم الثورة ، وذلك من خلال النقد الاجتماعى العنيف الذى وجهوه لأسس وممارسات النظام القديم ، وظهر ذلك أيضا فى الإنتاج الأدبى ، قصة ورواية وشعرا .

قامت ثورة يوليو ١٩٥٢ ، وكان ذلك فى حد ذاته حدثا جللا ، دفع ببعض الأدباء ومنهم نجيب محفوظ إلى التوقف عن الإنتاج . لماذا ؟ هذا سؤال بالغ الأهمية .

وتكمن الإجابة فى أن الروائى المبدع صاحب الرؤية المتماسكة للعالم ، ليس مجرد مسجل ميكانيكى لما يحدث فى مجتمعه من أحداث ، ولكنه يحتاج أولا إلى وقت حتى يستوعب ماحدث ، ويكون فكرة ما عنه ، وأهم من ذلك حتى يبلور اتجاها محددا إزاءه . وهكذا بعد صمت دام سنوات ، عاد نجيب محفوظ مرة أخرى ليشرح مرحلة (التغيير الثورى) فى المجتمع المصرى ، التى قلبت كل المعايير السابقة ، وأدت إلى سقوط طبقات اجتماعية بأكملها ، وارتفاع طبقات أخرى ، ونجم عنها صراع حاد فى القيم ، أدى إلى بروز نماذج إنسانية لعبت على المسرح السياسى الاجتماعى أدوارا هامة ، وإلى اختفاء نماذج إنسانية أخرى كانت تقف فى مقدمة المسرح فى عهد ما قبل الثورة .

إن دراما التغير الاجتماعى العنيف فى مصر الخمسينيات والستينيات نجدها فى أبرز صورها فى روايات نجيب محفوظ الشهيرة (ميرامار) (السمان والخريف) وتنتهى بالرواية البالغة الأهمية (ثرثرة فوق النيل) التى تكاد أن تكون نبوءة بهزيمة يونيو ١٩٦٧ ، بكل نماذجها المنهارة ، التى تصور فى الواقع سقوط نخبة سياسية ثورية ، فقدت اندفاعها الثورى وسقطت فى حبائل التحلل والفساد، ولم تجد للدفاع عن نفسها إزاء المطامح الاجتماعية والسياسية المشروعة ، سوى تسليط أجهزة الأمن لممارسة القمع - بغير تمييز - على ممثلى التيارات

السياسية المختلفة ، بالإضافة إلى فئات أخرى لم يكن لها ارتباط مباشر بالعمل السياسى .

وقعت الهزيمة إذن ، والتى كانت فى الوعى الشعبى العام ، ليست مجرد هزيمة عسكرية ، بقدر ماكانت (فضيحة) بكل المعايير ، كشفت عن التقصير الإجرامى للنخبة السياسية والعسكرية فى إعداد البلاد للحرب . ولم يكن هذا التقصير فى الواقع سوى ترجمة أمينة للتحلل الذى أصاب المؤسسة السياسية ، ولعجزها عن السيطرة على المؤسسة العسكرية ، كل ذلك فى غياب شبه كامل للجماهير ، التى أقصيت عن الساحة ، برغم أن القيادة هى أفضل من يعبر عن مصالحها وأمانيها .

ولم يتوان نجيب محفوظ فى إنتاجه الذى صدر عقب هزيمة يونيو ١٩٦٧ ، عن أن يعكس المزاج العام الذى ساد البلاد ، بكل مافيه من يأس وعدمية وعبثية ، لقد اهتزت الموازين ، وسقط اليقين ، وأصبحت الحاجة ماسة إلى بلورة وصياغة مشروع حضارى جديد . ولكن كيف يمكن ذلك . وأنقاض المشروع القديم مازالت متراكمة ؟

لقد رفض الشعب المصرى الهزيمة ، وخرج مطالبا القيادة بالاستمرار لتنظيم جولة أخرى مع العدو ، الذى حصل - نتيجة تقصيرنا الشديد - على نصر ساحق سهل ورخيص .

إعداد الدولة والمجتمع للحرب ، أصبح هو الجهد الرئيسى فى البلاد ، إلى أن شن الشعب المصرى بقيادة القوات المسلحة الجديدة ، التى تطهرت من أدران هزيمة ١٩٦٧ . حرب أكتوبر المجيدة ، إعلانا للعالم كله ، وللعدو الصهيونى على وجه الخصوص ، أن الشعب المصرى لم يمت ، وأنه قادر على انتزاع زمام المبادرة التاريخية ، وأن تراثه الراسخ فى النضال ضد الاستعمار والهيمنة

الأجنبية ، هو الوقود الذى يحركه فى معركة التحرير .

كان المظنون أن حرب أكتوبر ، بما سبقها من تخطيط عبقرى لإعداد الدولة للحرب ، وبما دار فيها من معارك بطولية وماتحقق فيها من انتصارات صنعها أبناء الشعب جميعا من كافة الطوائف والفئات الاجتماعية ، ستكون هى المقدمة الضرورية لصياغة مشروع حضارى جديد ، يبقى على إيجابيات المشروع القديم ، وينفى سلبياته ، غير أن قيادة سياسية جديدة ، قامت - نتيجة ظروف شتى ذاتية وموضوعية - بتحويل وجهة البلاد تحويلا جوهريا ، من تبنى الاشتراكية أيديولوجية حاكمة للمجتمع ، إلى إحياء الرأسمالية من جديد ، وكل ذلك تحت لافتة جديدة لاتثير شكوكا ، وهى الانفتاح الاقتصادى .

هذا الانفتاح الذى أريد منه - كما أعلن - إصلاح الاقتصاد المصرى ، وضخ الدماء الجديدة فى شرايينه المتيبسة ، أصبح - كما أثبتت الأحداث فيما بعد - أنه ليس مجرد فعل مضاد للثورة على المستوى السياسى ، ولكنه كان بداية عملية واسعة المدى لتفكيك المجتمع المصرى ، وإعادة صياغته - بطريقة عشوائية مضطربة - ليصبح مجتمعا تسوده القيم الرأسمالية . هذه القيم أساسا فى منبعها الأصلى ، تركز على أهمية الحافز الفردى ، والمخاطرة ، واتخاذ المبادرة ، والاستثمار الخلاق المنتج ، ولكنها حين نقلتها نخبة سياسية متخلفة تحولت إلى قيم تشجع الفئات الطفيلية على نهب المال العام ، وجمع الثروات وتكديسها ، بكل الطرق المشروعة وغير المشروعة .

لقد ترتب على الانفتاح الاقتصادى جراح عميقة فى الجسد الاجتماعى المصرى ، مازلنا نعانى منها حتى الآن .

ولم يتوان نجيب محفوظ عن رصد وتحليل ونقد كل هذه التغيرات فى عدد من أعماله الأدبية المتميزة .

قد يبدو غريبا بعض الشيء - في مقال عن الغيطاني - أن نتحدث كثيرا عن نجيب محفوظ ، ولكن تختفي الغرابة ، لو أكدنا أن نجيب محفوظ هو النموذج المكتمل في رأينا - للروائي باعتباره ناقدا اجتماعيا . وإذا كان الغيطاني نفسه - كما صرح أكثر من مرة - أنه أحد الحواريين البارزين لنجيب محفوظ إلا أنه - في مسيرته الإبداعية - شق لنفسه طريقا خاصا به ولم يكن مجرد تقليد باهت لأستاذه . غير أن مايربط بين نجيب محفوظ وجمال الغيطاني ، وخصوصا في مجموعته الأخيرة التي نعرض لها . هذا الاتجاه النقدي إزاء ظواهر التغيير الاجتماعي السلبية ، سواء في المجتمع المصري ، أم في المجتمع العربي ككل ، وأهمها هنا ظواهر الانفتاح الاقتصادي في مصر ، والآثار السلبية النفطية في المجتمع العربي .

الانفتاح الاقتصادي باعتباره العملية الأساسية التي ترتب على إطلاقها تداعيات اجتماعية وسلوكية متعددة ، يثير قضية الاقتصاد والمجتمع . يظن كثيرون أن الاقتصاد نسق من الأنساق الذي تحكمه اعتبارات سياسية وفنية ، وينسون أن أي نظام اقتصادي يقوم أساسا على هدى مجموعة من القيم الاجتماعية المترابطة ، فالرأسمالية - على سبيل المثال - ليست مجرد نظام اقتصادي ولكنها - في المقام الأول - منظومة متشابكة من القيم السياسية الاجتماعية ، فالرأسمالية - كنظام اقتصادي - هي النظام الذي ابتدعته الطبقة البورجوازية في أوروبا بعد نجاحها في القضاء على النظام الإقطاعي الذي سقط تاريخيا بحكم جموده وتقييده لحركة رؤوس الأموال ولحركة البشر في الانتقال من مكان لآخر . ومن هنا فقد قام هذا النظام على أساس إطلاق الحرية الاقتصادية للمنتجين ، بناء على عقيدة مبناها أن الحافز الفردي هو الكفيل بدفع عملية الإنتاج وهكذا نشأ مفهوم الدولة - الحارس ، ومعناه أن يقتصر عمل

الدولة على حفظ أمن البلاد من جهة الخارج ، وحفظ الأمن فى الداخل ، وبناء على هذه العقيدة ، لاينبغى للدولة أن تتدخل فى عملية إلا فى الحد الأدنى ، ونقصد اقتصارها على إقامة وإدارة المشاريع الكبرى ، التى لايقبل عليها المنتجون الفرديون ، والمنافسة بين المنتجين فى ظل العرض والطلب وحرية السوق مبدأ آخر أساسى من المبادئ الرأسمالية .

وإذا كانت حرية السوق هى المكون الاقتصادى الأساسى للرأسمالية ، فإن حرية السوق السياسية ، متمثلة فى الليبرالية هى المكون السياسى لها ، ومعنى ذلك أنه كما أن الأساس هو تنافس المنتجين اقتصاديا ، فإن تنافس السياسيين لتمثيل الشعب فى المجالس النيابية هو أساس الحياة السياسية فى ظل الرأسمالية .

وعلى عكس ذلك كله ، لاتؤمن الاشتراكية بإعلاء الحافز الفردى على حساب العمل الجماعى لصالح الجماهير ، ومن هنا فهى تقيد تقييدا شديدا من مبادرات الأفراد الخاصة ، ومن أول تأميم المشاريع وإدارتها بواسطة الدولة ، إلى المصادرة الكاملة للنشاط الاقتصادى الخاص ، كما هو الحال فى الاتحاد السوفيتى . وبديلا عن حرية المنافسة فى الرأسمالية فى السوق الحر ، نجد التخطيط المركزى للاقتصاد فى سوق محكومة ، وفى المقابل الليبرالية فى الرأسمالية نجد احتكار العمل السياسى لحزب واحد أو لحزب قائد .

من هذا العرض الوجيز ، يمكن القول إن كل نظام اقتصادى ينطلق أساسا من منظومة قيم اجتماعية وسياسية يكون تأثيرها على السلوك الاجتماعى قويا وغلابا . بحيث يمكن القول إنه إذا تغير النظام الاقتصادى فلابد أن يتغير السلوك الاجتماعى . وعلى هذا فحين تم تغيير النظام الاقتصادى فى مصر ، من السيطرة الاشتراكية ، إلى الإحياء الرأسمالى ، كان لابد أن تتغير

القيم ، وأن تظهر ضروب جديدة من السلوك الاجتماعى لم تكن تمارس من قبل .

ونفس النتائج ، نجدها بالنسبة للثروة النفطية التى هبطت - نتيجة ظروف خارجية - على مجتمعات الخليج العربية ، والتى كان اقتصادها يقوم أساسا على الرعى والزراعة والتجارة . حين هبطت الثروة النفطية ، وأصبح تراكم الثروة القديمة ، وظهرت قيم الاستهلاك التفاخرى ، بما يصحبها من تبديد للثورة فى مشاريع مظهرية ، وتغير نفسيات الأفراد تغيرات بالغة العمق .

أكثر من هذا أصبحت البلاد النفطية تمثل عامل جذب لعشرات الألوف من المواطنين العرب ، مهنيين وعمالا وفلاحين كلهم هرعوا إلى حيث الثروة والأمان الاقتصادى . ولاشك أن حركة العمالة ، وانتقال ألوف البشر القادمين من مجتمعات تختلف فى أعرافها وتقاليدها عن أعراف وتقاليد المجتمعات النفطية ، أدى إلى عمليات اجتماعية متعددة ، سواء فى المجتمعات المضيفة ، أم البلاد الطاردة لعمالها وقواها البشرية .

هذا هو الموضوع الحيوى الذى يعالجه الغيطانى فى مجموعته باقتدار واضح : التأثيرات الاجتماعية والسلوكية للانفتاح الاقتصادى والثروة النفطية .

ويبدأ الغيطانى مجموعته بطريقة (تراثية) واضحة ، حين يعرض لنا دوافعه للكتابة ، فى مقدمة شبيهة بما كان يطلق عليه القدماء (خطبة الكتاب) . والخطبة فى كتب التراث عادة ماكانت تعرف بالمؤلف ، وتحدد منهجه فى المعالجة ، ودوافعه للكتابة .

هكذا نجد الغيطانى يبدأ خطبته العصرية بعبارة تقليدية قصيرة محملة برؤية محددة للعالم ، تقوم على التسليم بالمشيئة الإلهية ، التى لا يستطيع الإنسان - مهما حاول - أن يكشف عن أسرارها . ماشاء الله كان ، هذه هى فاتحة الخطبة وسرعان مايوجه خطابه إلى جماهير المستقبل التى لا ندرى عنها

شيئا قائلا :

(فيا أهل الوقت الذى لانعرف من أمره شيئا ، يا أهل أزمنة لن نبلغها ، ستقصر عنها أعمارنا ، يامن ستسعون فى دهر خلا منا ، ومن آثارنا ، ومايمكن أن يشير إلينا ، يامن ستسعون فى دنيا لن نتنفس هواءها ، لن نبصر مباهجها ، ولن نعرف ملذاتها ، يا من لم تعرفوا ماعرفناه ، ولم تشهدوا ما شهدناه ، ولم تعاينوا ماعايناه ، اعلموا أن مامر بنا ثقيل ، وأن ماعرفناه مضن ، وما قاسيناه صعب ، مر . هذه السبعينيات من زماننا الكدر عقد انقلاب أحوال ، وأمور غريبة ، وبلايا ثقيلة ، وتحولات شملت جل القوم ، كذا ما تلاها ، وقد عانيت ذلك ، قاسيته ، تضاعف همى ، تاه وقتى بما عرفته) .

وهكذا أفصح المؤلف عن جوهر المشكلة التى سيعالجها وهى مشكلة التغير الاجتماعى العنيف ، والذى انعكس على سلوكيات البشر ، أو بعبارة الغيطانى نفسه ، السبعينيات (التى شهدت الانفتاح الاقتصادى والثروة النفطية) عقد(انقلاب أحوال وأمور غريبة . . وتحولات شملت جل القوم) .

ويعبر عن دوافعه للكتابة ، مقررا أنه يأمل تبدل الأحوال ، ويتوق إلى عودة الأمور إلى أصولها ، واتصال المصابٌ بينابيعها ، والأشياء إلى طبائعها .

وهو هنا فى هذه العبارة المقتضبة ، يعبر عن أشواق فئات عريضة من الجماهير للزمن الماضى ، وأحلامهم فى استعادة العهد الذى مر بهم ، والذى مهما لاقوا فيه من مشكلات وصعاب ، ولكنها فى نظرهم تهون ، إذا ما قارنوها بما يعيشون فيه الآن ، بعدما انقلب المجتمع ، واهتزت المعايير وصعدت إلى قمة الثراء فئات لم يكن يظن أحد من قبل أنه سيتاح لها أن تصعد هذا الصعود السريع ، وخصوصا أن صعود أفرادها ، وكل ماحققوه من ثراء فاجر ، لم يتم إلا باستخدام كل الوسائل غير المشروعة ، ولم يتحقق إلا بعدما تم سحق الشرفاء

والمنتجين فى غمار عملية تحول اجتماعى مشوه .

وفى نهاية (خطبة الكتاب) يحاول المؤلف أن يخفى اتجاهه النقدى إزاء التغير الاجتماعى الذى حدث وغير كافة الأحوال بادعائه الحيدة .

يقول (اعلموا أنى آثرت الحيدة ، ألا أتدخل فى العموم لا أجاهر إلا إذا لزم التنويه ، وغمض القصد ، واستبهم الأمر) .

غير أن هذه العبارة لها أن تدارى انحياز المؤلف الواضح ، للزمن الماضى ، ونقده العنيف للزمن الحاضر .

يبدأ الغيطانى المجموعة بحكاية حارس الأثر ، وهو عاشور بن مهدى النعمانى ، حارس قبة قلاوون وخفيرها . والحكاية ببساطة تصور توحد (عم عاشور) مع الأثر الذى يحرسه وحرصه عليه ، وحمايته من عدوان الزوار ، أيا كانت طبيعة هذا العدوان ، كل ذلك من خلال تمسك مثالى بالقيم الخلقية الراسخة .

غير أن الرجل يسقط بعد عشرات السنين التى مارس فيها الاستقامة الخلقية ، وتحول إلى (صبى) لأحد تجار العملة يمارس تغييرها خلسة مع الزوار الأجانب للأثر . فى نهاية القصة يضع المؤلف لها حاشية حيث يثير السؤال الرئيسى .

(لماذا قبل عم عاشور أن يقرب على مهل من الأجانب الذين كثر ترددهم على القبة فى السنوات الأخيرة ؟ ويقول همسا بالإنجليزية .

(تغير دولار؟) .

حيرنى هذا ، وخاصة أن الرجل أوشك على أن يوفى المدة بعد عمر طويل آثر فيه الصرامة مما كان مبعث حكايات تبدو أحيانا غير واقعية "

هل كان فى حاجة ؟ أبدا .

هذا هو السؤال الذى يطرحه الغيطانى . لماذا ؟ وهو بذلك يفجر مشكلة السقوط فى وهدة الانحراف ، بعد استقامة أخلاقية طويلة . ترى ما الذى يدفع إليه ؟ هل هو ضغط ظروف الحياة الاقتصادية؟ غير أن هناك عديدين من غير الفقراء يندفعون إلى الانحراف . هل هو - بعد أن عم الفساد - محاولة لتقليد الآخرين ، وخصوصا حين تشيع الممارسات المنحرفة ، ولا تطالها يد القانون . هل هي مجاراة مسعورة للإثراء فى مجتمع سادته فوضى القيم ، وانقلاب المعايير ، وتغير طبيعة الأدوار الاجتماعية ، وانخفاض قيمة التعليم والثقافة ، وصعود الشرائح التى تراكمت الثروة الحرام فى أيديها ، مجتمع أصبح الشخص يوزن فيه بما يملكه ، لابإنجازه المهنى ، ولا بالدور الذى يقوم به لصالح المجتمع ؟

كل هذه أسئلة مشروعة ، غير أن الروائى المقتدر ، يحاول الرد على السؤال الرئيسى الذى طرحه ، من خلال سرده لحكاية الطبيب الذى صعد من أصول فقيرة ، ونجح فى مهنته ، غير أنه فجأة يتحول إلى بناء عمارة ، وتدريجيا ينسى مهنة الطب ، ويبرع فى عقد صفقات الحديد والأسمنت ، وينتهى به الحال إلى أن يخلع البدلة ويلبس جلبابا ويطلق لحيته ، ويصبح من أصحاب المشاريع الكبرى ، إنه تأكيد من المؤلف ، على ما ألمحنا إليه منذ قليل ، سقوط التقاليد المهنية ، واختلاط الأدوار الاجتماعية ، وسيطرة المال على مقدرات المجتمع ، بعد أن أصبح هو القيمة العليا فى سلم القيم فى مجتمع الانفتاح الاقتصادى .

ويلفت النظر فى المجموعة ثلاث قصص تحكى سيرة ضباط بارزين فى إنجازهم العسكرى تقاعدوا ، وماذا حدث لهم بعد التقاعد ؟ بعد تمهيد بعنوان (وقت ضائع) نجد هذه المجموعة الفرعية المتميزة ، والتى تعد تحليلا نفسيا واجتماعيا بارعا لعالم التقاعد والمتقاعدين ، ولكنه يقدمها من خلال التقابل بين عالمين متمايزين : عالم العسكرية بانضباطه الصارم ، وقيمه العليا التى تبدو فى

قمتها قيمة التضحية بالحياة من أجل الوطن ، والعالم المدنى في حالة تفكك فى زمن الانفتاح الاقتصادى ، حيث تسود مظاهر التسيب . وتكون (الفهلوة) هى الوسيلة الأساسية للتعامل فى السوق والانحراف هو الطابع العام .

هذه القصص هى :(ماجرى للمحارب الذى تقاعد) (ولماذا نظر المحارب الذى تقاعد إلى الصغيرات أثناء لعبهن) . (وهذا نبأ الطويحى) وفى ذيل القصة الأخيرة نجد حاشية .

يبدأ التمهيد للقصص الثلاث بإثارة تساؤلات حول التغير السياسى والاجتماعى ، وتغير الأحوال - كما ذكرنا أكثر من مرة - هو الموضوع الرئيسى لهذه المجموعة .

ويبدأ التمهيد لقصص الضباط المعتزلين وماقابلوه من فساد فى عالم الانفتاح ، حينما حاولوا أن يشغلوا بعض الوظائف المدنية ، هكذا .

(... ما خبرته ، ما جربته ، أن التغير لايدرك لحظة وقوعه ، إنما يبدو وتتضح معالمه بعد تمامه ، الجوهر الذى عشته يوما ، وظننته باقيا أبدا ، مفروغا منه ، لايمكن مجادلته أو نقضه ، تبدل واتخذ وجهة لم تخطر على بال ، ولم يتنبأ بها أحد ، ماجرى فى زمنى المحدود كان شاملا ، مباغتا ، أورث من هم مثلى كهولة قبل الأوان ..) بعد هذه الافتتاحية ينقل لنا المؤلف صفحة من خبرة الحرب ، وكيف أن الموت يمكن أن يصيب الإنسان فجأة ، قد تكون شظية شاردة ، أو تفريغ هواء قنبلة شديدة الانفجار ، أو طلقة من عدو . هؤلاء الذين أمضوا حياتهم كلها فى العسكرية ، بكل مايتضمنه ذلك من مخاطر ، الذين تعودوا على العمل الشاق المنضبط ، إذا هم - بعد التقاعد - يواجهون مباشرة عالم الفراغ . فإذا حاولوا شغله من خلال عمل منتج ، إذا بهم أسرى عالم الانفتاح بسراديبه الخفية ، وانحرافاته العميقة . هل يستسلمون للإغراء ، أم

يقاومون ، وهل يسمح لهم - حتى - بالمقاومة ؟

وفى المجموعة قصص تغطى موضوع تأثير الثروة النفطية على سلوكيات البشر . فى قضية من أروع قصص المجموعة (وفيما يلى نبأ الخطاط الذى راج أمره فى الغربة) نقد عنيف وساخر للنظم السلطوية فى الوطن العربى . لقد راجت بضاعة المهاجر المصرى الفقير فى المهجر ، وهى كتابة اللافتات ، لأنه عاش فى مجتمع يتغنى ليل ونهار بعبقرية الزعيم المفدى ، والذى تتجلى عبقريته المتعددة الأوجه كل طلعة صبح ، والذى تتعدد - ولاتنتهى - الاحتفالات الشعبية والمظاهرات الجماهيرية ، رافعة للافتات - التى برع صاحبنا فى كتابتها ، راجت بضاعة صاحبنا ، ولكنه أخطأ مرة خطأ لم يتبين هو نفسه كنهه وطبيعته ، فكانت نهايته الفاجعة ، فى مثل هذه المجتمعات ، توضع كلمة النهاية بغته ولامقدمات .

وفى قصة أخرى ، (وفيما يلى ماجرى للحلبى) تشريح لأحد الأمراض الاجتماعية السائدة فى بعض بلاد الوطن العربى ، والتى تتعلق بالسلوك الجنسى الشاذ ، صور ابتزاز المهاجرين العرب المكافحين ، من قبل من يسيطرون على زمام الأمور .

إن هذه المجموعة الفرعية من القصص تصور جو المهجر وعالم الغربة والاغتراب بريشة فنان مقتدر ، لاتملك بعد أن تنتهى منها ، إلا أن تحس بقسوة دراما الاغتراب فى عالم تسوده أطنان من الشعارات عن المساواة بين أبناء الأمة الواحدة .

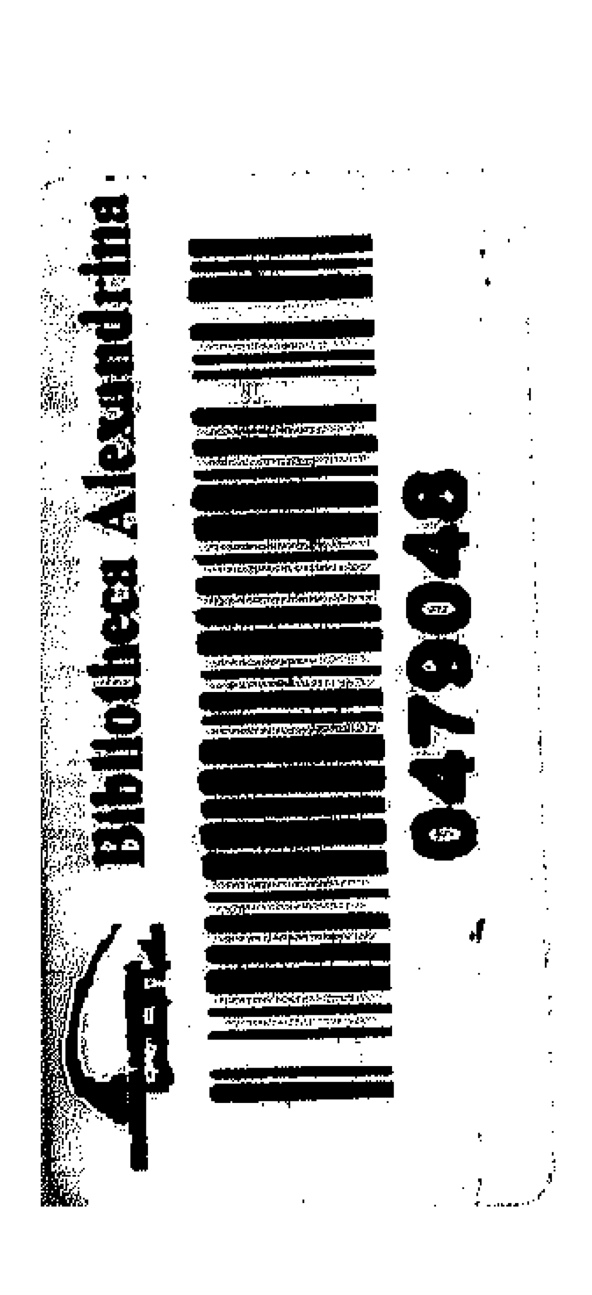
لايتسع المقام لإبراز قسمات الصنعة الروائية لجمال الغيطانى فى هذه المجموعة الفريدة ، والتى هى - كما قررنا منذ البداية - تبرز وصول الكاتب إلى لحظة التوازن الدقيق بين الشكل والمضمون .

ستظل هذه المجموعة من أبرز الأعمال الأدبية فى الثمانينيات ، التى

أظهرت التحولات الكبرى فى المجتمع المصرى نتيجة الانفتاح الاقتصادى المشوه ، وفى قطاع من المجتمع العربى نتيجة لفيضان الثروة النفطية ، صحيح - كما بدأ الغيطاني المجموعة - بهذه العبارة الدالة ، (ماشاء الله كان) ، ولكن تبقى (حاشية) لو قلدنا أسلوب المؤلف تتضمن سؤالا واحدا :

ترى كيف الخروج مما نحن فيه ؟

يؤكد الغيطاني بهذه المجموعة ، أن الأدب العظيم ، هو الذى يفجر من الأسئلة ، أكثر مما يقدم من الأجوبة .


Bibliotheca Alexandrina
0479048